Prof. Dr. Abdullah Karim, M. Ag.

RASIONALITAS PENAFSIRAN
IBNU 'ATHIYYAH

Argumentasi Logis, Analisis Linguistik, dan Analisis Ilmu-Ilmu Al-Qur'an

Prof. Dr. Abdullah Karim, M. Ag.

RASIONALITAS PENAFSIRAN IBNU ‘ATHIYYAH

(Argumentasi Logis, Analisis Linguistik, dan Analisis Ilmu-Ilmu Al-Qur’an)

Rasionalitas Penafsiran Ibnu ‘Athiyyah
(Argumentasi Logis, Analisis Linguistik, dan Analisis Ilmu-Ilmu Al-Qur’an)

Prof. Dr. Abdullah Karim, M. Ag.

xx + 266 halaman; 15 x 23 cm
ISBN : 978-602-73740-8-9

Layout / Cover : Ahmat

Penerbit :
Kafusari Press
Jl. A. Yani Km. 4,5 Banjarmasin 70235
Telp : (0511) 3266593

Cetakan I : 2016

Percetakan :
PT. LKiS Printing Cemerlang
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194, 0822 4269 7136
E-mail : lkis.printing@yahoo.com

PENGANTAR PENULIS

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيْمِ

الحمد لله رب العالمين و به نستعين على أمور الدنيا و الدين, و الصلاة و السلام على أشرف الأنبياء و المرسلين, و على آله و صحبه أجمعين. أما بعد...

Dengan memanjatkan puji dan syukur ke hadirat Allah swt. penulisan buku ini, akhirnya dapat diselesaikan. Buku ini diberi judul: *Rasionalitas Penafsiran Ibnu 'Athiyyah* (*Argumentasi Logis, Analisis Linguistik, dan Analisis Ilmu-ilmu Alquran*). Awalnya, metode penafsiran Ibnu 'Athiyyah dalam kitabnya *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* lebih dikenal dengan istilah *al-Tafsīr bi al-Ma'tsūr,* terutama ketika terbit karya monumental al-Dzahabiy: *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (sebagai karya pengukuhan Guru Besarnya pada Tahun 1946). Karya ini banyak dikutip oleh penulis-penulis berikutnya hingga saat ini. Seiring perkembangan ilmu Alquran yang sangat pesat pada paroh kedua abad ke-20 yang lalu, terbit pula karya monumental yang lain. Muhammad al-Fādhil bin 'Āsyūr dari Tunisia telah menyelesaikan karyanya: *Al-Tafsīr wa Rijāluhū* (selesai ditulis pada Tahun 1963 dan siap terbit, namun yang bersangkutan meninggal dunia. Buku ini diterbitkan pertama kali pada Tahun 1966. Buku ini mengemukakan sebuah pendekatan baru dalam penafsiran Alquran yang diistilahkan dengan *al-tafsīr al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy,* yang menggunakan *al-riwāyah*/tekstualitas dan *al-dirāyah*/ rasionalitas dalam penafsirannya. Dari penelitian yang penulis lakukan, dapat dikemukakan bahwa penafsiran Ibnu 'Athiyyah dalam kitabnya tersebut menggunakan salah satu format berikut: Pertama, dia mengemukakan sejumlah riwayat/pendapat, lalu menyimpulkannya secara induktif, jika menurutnya semua riwayat/pendapat tersebut dapat dikompromikan. Kedua, dia mengemukakan sejumlah riwayat/pendapat, lalu dia melakukan *tarjīħ* dan memilih riwayat/pendapat tertentu dengan mengemukakan argumentasi yang menguatkannya, seperti;

konteks/setting sosial ketika ayat tersebut diturunkan, fakta sejarah yang melingkunginya, pemahamannya yang komprehensif terhadap Alquran atau hadis dan pemakaian Bahasa Arab di kalangan orang-orang Arab. Ketiga, mengemukakan sejumlah riwayat/pendapat, lalu dia mengemukkan pendapatnya sendiri, setelah mempertimbangkan bahwa riwayat/pendapat yang ada tidak relevan dengan ayat yang sedang ditafsirkan. Keempat, sejak awal dia mengemukakan pendapatnya atau melakukan takwil. Kelima, berkaitan dengan penafsiran yang menggunakan analisis linguistik, jika terjadi pertentangan pendapat antara Sībawayhi dan ahli bahasa lainnya, dia mengunggulkan Sībawayhi. Keenam, dia agak ketat dalam menerima *nāskh al-Qur'ān,* terutama berkaitan dengan sejarah turunnya ayat-ayat Alquran. Ketujuh, dalam menafsirkan Alquran, dia sangat terikat dengan lafal-lafal kosakata Alquran, baik sebagai kosakata maupun dalam posisinya sebagai struktur kalimat, kecuali ada indikasi yang menghendaki makna yang lain yang berasal dari Alquran sendiri atau hadis yang *shaħīħ.* Kedelapan, tidak menyetujui penyempitan makna kosakata Alquran, selama tidak ada indikasi yang menghendakinya dari Alquran sendiri atau hadis yang *shaħīħ.*

Temuan ini dapat memperkuat metode *al-tafsīr al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy* yang ditemukan oleh Muħammad al-Fādhil bin 'Āsyūr dalam kitabnya *al-Tafsīr wa Rijāluh* (1966), dijelaskan oleh Shalāħ 'Abd al-Fattāħ al-Khālidiy dalam kitabnya *Ta'rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufassirīn* (2002), serta dipraktekkan oleh 'Abd al-Qādir Muħammad Shālih dalam kitabnya *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī al-'Ashr al-Ħadīts* (2003). Walaupun demikian, para penulis yang disebutkan ini belum sampai kepada penemuan format penafsiran. Hal ini sangat beralasan, karena penulis pertama, baru menemukan metode baru tersebut dia wafat sebelum kitabnya diterbitkan. Penulis kedua bertujuan mengenalkan secara umum para mufasir dan metode-metode yang mereka gunakan, walaupun di dalamnya memuat tentang Ibnu 'Athiyyah dan tafsirnya. Sedangkan yang terakhir, karena dari awal berkeinginan mengemukakan para mufasir dan metode-metode penafsiran mereka yang termasuk dalam era kontemporer. Di sisi lain, temuan ini sekaligus merevisi pendapat al-Dzahabiy dalam kitabnya *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (1946) dan para pendukungnya yang sampai sekarang masih menyatakan bahwa penafsiran Ibnu 'Athiyyah dalam kitabnya yang penulis teliti ini adalah *al-tafsīr bi al-ma'tsūr*. Hal

ini dapat dijelaskan, bahwa riwayat-riwayat yang dikemukakan oleh Ibnu ‘Athiyyah dalam tafsirnya tersebut hampir selalu dia kritik. Ini merupakan salah satu aspek *al-dirāyah*/rasionalitas penafsirannya, sementara riwayat-riwayat yang dibiarkan apa adanya, merupakan sisi lain dari *al-tafsīr al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy*.

Sumber utama buku ini adalah kitab *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz),* karya Ibnu ‘Athiyyah. Untuk mendapatkan aspek *al-dirāyah*/rasionalitas penafsirannya terlebih dahulu dirumuskan pengertiannya dengan bantuan sejumlah buku ‘*Ulūm al-Qur'ān* dan buku-buku *‘Ulūm al-Ħadīts*. Yang terakhir ini diperlukan, karena pada awalnya tafsir (terutama *al-tafsīr al-ma'tsūr*) merupakan bagian dari hadis.

Setelah diperoleh rumusan aspek *al-dirāyah*/rasionalitas dalam penafsiran, dilanjutkan dengan mengeksplorasinya dari karya Ibnu ‘Athiyyah. Eksplorasi tersebut diarahkan kepada penalaran logis, analisis linguistik, dan analisis ilmu-ilmu Alquran. Hal ini dimaksudkan, agar hasil yang diperoleh bervariasi. Penalaran logis penafsiran Ibnu ‘Athiyyah difokuskan kepada ayat-ayat kalām dan hukum, karena keduanya sarat dengan pertimbangan akal; serta ayat-ayat jihad, dengan alasan bahwa Ibnu ‘Athiyyah adalah seorang ulama dan aktif mengikuti peperangan bersama tentara *al-Murābithūn*. Analisis linguistik dipilih, karena pemahaman teks apa pun sangat tergantung pada pemahaman bahasa. Aspek bahasan *isytiqāq, naħwu,* dan *balāgah* dijadikan fokus bahasan, dengan pertimbangan bahwa pemahaman Bahasa Arab dapat diperoleh, paling tidak melalui ketiga sub bahasan ini. Analisis ilmu-ilmu Alquran tidak dapat diabaikan dalam penafsiran, karena pemahaman makna Alquran dengan baik sangat terkait dengan ilmu-ilmu dimaksud, terutama beberapa sub bahasan yang dipilih di sini, yaitu; qiraat, *asbāb al-nuzūl, al-nāsikh wa al-mansūkh, al-munāsabah,* dan *i'jāz al-Qur'ān*.

Buku yang ada di hadapan para penulis ini, semula adalah disertasi yang dipromosikan pada tanggal 17 September 2008 M./17 Ramadhān 1429 H. berjudul: *Aspek al-Dirāyah Penafsiran Ibnu ‘Athiyyah*. Oleh karena itu, banyak pihak yang punya andil terhadap terbitnya buku ini. Secara khusus penulis perlu menyampaikan ucapan terima kasih yang tulus kepada:

1. Prof. Dr. H. Kamrani Buseri, MA. Selaku Rektor IAIN Antasari Banjarmasin pada waktu itu,
2. Prof. Dr. H. Qamaruddin Hidayat, MA. Selaku Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta,
3. Prof. Dr. H. Azyumardi Azra, MA. Selaku Direktur Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta,
4. Dr. H. A. Athaillah, M, Ag. selaku Dekan Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin, yang selalu memotivasi penulis untuk menyelesaikan pendidikan strata tiga secara reguler dan merelakan penulis meninggalkan tugas mengajar, walaupun pada tahun 2005/2006 tersebut, fakultas menghadapi tugas baru, yaitu penyelenggaraan program khusus ulama.
5. Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, MA. Pengasuh Matakuliah Studi Naskah Tafsir, yang menugaskan penulis untuk membahas Tafsir yang ditulis oleh Ibnu ‘Athiyyah yang menjadi fokus bahasan dalam buku ini. Yang bersangkutan juga ditugasi menjadi Dosen Penasihat Akademik penulis, sebelum digantikan oleh Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, MA.
6. Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, MA. dan Prof. Dr. H. Zainun Kamal, MA. keduanya menjadi promotor penulisan disertasi yang diterbitkan menjadi buku ini,
7. Prof. Dr. H. Suwito, MA., Prof. Dr. H. Hasanuddin AF., MA., Prof. Dr. H. Kautsar Azhari Noer, MA., dan Dr. Fuad Jabali, MA. para penguji disertasi yang dijadikan buku ini,
8. Keluarga penulis: Ainah Fatiah, BA. sebagai isteri yang selalu mendukung dan memberikan inspirasi kepada penulis, yang tanpa lelah mengurus anak-anak (Sri Yuniarti Fitria, yang pada waktu itu masih aktif kuliah dan Nur Fitriana yang masih duduk di bangku Madrasah Aliyah Negeri) ketika penulis berjuang mengikuti perkuliahan di Jakarta; anakda H. Muhammad Abqary (alm) yang pada waktu itu sedang mengikuti kuliah pada *Kulliyyah al-Syarī‘ah wa al-Qānūn* (Jurusan Hukum Internasional) di Universitas Al-Azhar, Mesir (sampai dia meninggal dunia pada Hari Senin, 17 Juli 2006), yang memberikan semangat kepada penulis untuk segera menyelesaikan studi. Dan lewat Saudara Wahid Jumali, teman karibnya yang masih mengikuti studi di Mesir, yang dengan kegigihannya dapat menemukan buku *Manhaj*

Ibni 'Athiyyah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm, karya 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Wahhāb Fāyid yang asli dan mengirimkannya ke Indonesia secara gratis; anakda Sri Yuniarti Fitria, S. Pd. I dan Nur Fitriana, S. Pd. merelakan ayah mereka mengambil kesempatan yang seharusnya mereka miliki, digunakan untuk menyendiri di Jakarta untuk menyelesaikan studi pada program doktor di Jakarta.

Pada kesempatan ini, sekali lagi penulis menyampaikan ucapan terima kasih kepada semua pihak yang turut membantu kelancaran penerbitan buku ini, terutama Keluarga Alumni Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari (KAFUSARI) dan PT. LKiS Printing Cemerlang yang memfasilitasinya. Semoga Allah memberikan ganjaran yang berlipat ganda kepada mereka semua. Penulis mengharapkan masukan yang membangun demi perbaikan karya ilmiah ini.

Akhirnya, penulis menutup pengantar ini dengan doa: Semoga Allah menghargai karya ini sebagai upaya penulis untuk mendekatkan diri kepada-Nya dan semoga bermanfaat untuk kepentingan agama, nusa dan bangsa. Amin.

Banjarmasin, 6 September 2015

Penulis,

KEMENTERIAN AGAMA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI ANTASARI
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
BANJARMASIN

KATA SAMBUTAN
Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari Banjarmasin

Segala puji bagi Allah, Tuhan Pencipta alam semesta. Rahmat dan kesejahteraan semoga selalu tercurah untuk Nabi Besar Muhammad saw., keluarga, para sahabat dan para pengikutnya yang selalu setia mengikuti ajaran-ajarannya, baik yang berasal dari Alquran maupun sunnah yang berfungsi sebagai penjelasannya.

Kami menyambut baik karya Saudara Prof. Dr. Abdullah Karim, M. Ag. dosen mata kuliah Tafsir pada Fakultas Ushulluddin IAIN Antasari Banjarmasin. Karya ini merupakan hasil penelitian yang ditulis untuk memenuhi tugas akhir yang bersangkutan ketika menyelesaikan Program Pascasarjana (S3) pada UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, yang telah dipromosikan tanggal 17 September 2008 M. bertepatan dengan 17 Ramadhān 1429 H. Sebagai karya ilmiah di bidang Ilmu Tafsir, tentunya telah memenuhi persyaratan-persyaratan yang dibutuhkan, dalam hal ini penulisnya mengenalkan pendekatan tafsir yang relatif baru, karena baru lahir pada paroh kedua abad ke-20 yang lalu. Pendekatan dimaksud adalah *al-Tafsīr al-Atsariy al-Nazhariy*, yang dicetuskan oleh Muhammad al-Fādhil bin ‘Āsyur, dijelaskan oleh Shalāħ ‘Abd al-Fattāħ al-Khālidiy, dan dipraktekkan oleh ‘Abd al-Qādir Muħammad Shālih dalam kitabnya *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fi al-‘Ashr al-Ħadīts* (2003). Tema “Rasionalitas Penafsiran Ibnu ‘Athiyyah (Argumentasi Logis, Analisis Linguistik, dan Analisis Ilmu-ilmu Alquran”, oleh penulisnya dimaksudkan untuk membuktikan bahwa pendekatan *al-Tafsīr al-Atsariy al-Nazhariy* dikenalkan oleh Muhammad al-Fādhil bin ‘Āsyur itu, benar-benar eksis dan dapat dieksplorasi dalam penafsiran Ibnu ‘Athiyyah.

Buku yang ada di hadapan pembaca yang budiman ini, di samping memberikan argumentasi yang akurat bahwa penafsiran Ibnu ‘Athiyyah itu mengandung aspek rasional, juga mengeksplorasi format-format penafsirannya. Konsentrasi penulisnya di bidang Tafsir sejak diangkat sebagai dosen pada tahun 1982 merupakan garansi bahwa karya ini patut diperhatikan. Hal ini dibuktikan oleh yang bersangkutan dengan meraih Awards III bagi Dosen PTAI Berprestasi dalam Karya Ilmiah, yang diberikan oleh Ditjen Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama RI Tahun 2003 dan terpilihnya karya tulis tafsir yang bersangkutan pada Annual Conference di Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar sebagai salah satu makalah terseleksi untuk dipresentasikan tanggal 25-28 November 2005.

Karya ini sangat layak dibaca oleh mahasiswa Jurusan Tafsir-Hadis baik yang berada pada Program Strata Satu, Dua dan Tiga UIN, IAIN, STAIN, serta mahasiswa Islam lainnya, juga oleh para pemerhati yang konsen pada kajian tentang Ilmu Alquran. Banyak hal yang dapat diperoleh dari buku ini, terutama yang berkaitan dengan pendekatan tafsir Alquran.

Akhirnya, semoga apa yang telah diupayakan oleh penulis buku ini mendapatkan balasan pahala yang berlipat ganda dari Allah, dan para mahasiswa serta peminat karya ilmu tafsir yang membacanya mendapatkan manfaat sebagaimana yang diharapkan. *Āmīn*.

Banjarmasin, 7 September 2015
Dekan,

Prof. Dr. Abdullah Karim, M. Ag.
19550214 198203 1 002

DAFTAR ISI

PEDOMAN TRANSLITERASI DAN DAFTAR SINGKATAN

Buku ini menggunakan font Latin: Times New Roman dengan ukuran 12; dan font Arab: Traditional Arabic أبجد هوز ukuran 16. Untuk transliterasi Arab-Latin digunakan ketentuan yang mengacu pada tulisan, bukan bacaan. Karenanya tidak diberlakukan Alif Lām al-Syamsiyah dan ketentuan *tajwīd* lainnya.

Daftar Aksara Arab dan Padanannya dalam Aksara Latin

1. Konsonan :

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	Bā	b	Be
ت	Tā	t	Te
ث	Tsā	ts	Te dan Es
ج	Jīm	J	Je
ح	Ħā	ħ	Ha (dengan garis di kepala)
خ	Khā	kh	Ka dan Ha
د	Dāl	d	De
ذ	Dzāl	dz	De dan Zet
ر	Rā	r	Er
ز	Zāy	z	Zet
س	Sīn	s	Es
ش	Syin	sy	Es dan Ye
ص	Shād	sh	Es dan Ha
ض	Dhād	dh	De dan Ha
ط	Thā	th	Te dan Ha

ظ	Zhā	zh	Zet dan Ha
ع	‘Ayn	‘	koma terbalik (di atas)
غ	Gayn	g	Ge
ف	Fā	f	Ef
ق	Qāf	q	Ki
ك	Kāf	k	Ka
ل	Lām	l	El
م	Mīm	m	Em
ن	Nūn	n	En
و	Wāw	w	We
ه	Hā	h	Ha
ء	Hamzah	′	Apostrof
ي	Yā	y	Ye

2. Vokal tunggal :

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ــَـ	fatȟah	a	A
ــِـ	Kasrah	i	I
ــُـ	dhammah	u	U

Contoh:

كَتَبَ = kataba
فعَلَ = fa‘ala
ذُكِرَ = dzukira
عَلِم = ‘alima
سُئِلَ = su'ila

3. Vokal rangkap :

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
يْ َ	fatĥah dan ya	ay	a dan ye
وْ َ	Fatĥah dan waw	aw	a dan we

4. Māddah :

Māddah atau vokal panjang, yang lambangnya berupa harkat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harkat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
ا َ	fatĥah dan alif atau yā	ā	a dan garis di atas
ي	Kasrah dan yā	ī	i dan garis di atas
و ُ	dhammah dan wāw	ū	u dan garis di atas

contoh :

قَالَ - qāla
رَمَى - ramā
قِيْلَ - qīla
يقُوْلُ - yaqūlu

5. Tā Marbūthah :

Tā Marbūthah ditransliterasikan menjadi hā.

Contoh:

رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ - Rawdhah al-Athfāl
طَلْحَةُ - Thalĥah
اَلْمَدِيْنَةُ الْمُنَوَّرَةُ - Al-Madīnah al-Munawwarah

6. Syaddah

Syaddah atau tasydīd, yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan (ّ) dalam transliterasi ini dilambangkan dengan huruf yang sama dengan yang diberi tasydid tersebut atau dengan menggandakannya. Jika tasydīd dimaksud berkaitan dengan *yā nisbah,* maka ditulis dengan "iy"

Contoh:

رَبَّنَا	Rabbanā
نَوَّرَ	Nawwara
اَلْبِرُّ	al-Birru
اَلْحَجُّ	al-Ħajju
بَعَّدَ	ba''ada
اَلْخَالِدِيّ	al-Khālidiy

7. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf Alif dan Lām (ال), dalam transliterasi ditulis (al-) dan jika di awal kalimat ditulis (Al-). Khusus untuk kata Allāh, huruf A selalu ditulis kapital dan setelah (l) tidak diikuti dengan garis datar (pemisah). Khusus untuk nama 'Abdullāh tidak ditulis 'Abd Allāh.

Contoh:

اَللّٰهُ	- Allāh
عَبْدُ اللّٰهِ	- 'Abdullāh
اَلرَّسُوْلُ	- al-Rasūl
اَلْقَلَمُ	- al-Qalam
اَلشَّاهِدُ	- al-Syāhid
اَلْعُلَمَاءُ	- al-'Ulamā

8. Hamzah

Dinyatakan bahwa hamzah ditransliterasikan dengan apostrof, akan tetapi jika terdapat di awal kata, ia tidak dilambangkan. Di tengah dan di akhir kata tetap ditransliterasikan dengan apostrof.

Contoh:

أَكَلَ	- akala
أُمِرْتُ	- umirtu
إِنَّ	- inna
شَيْءٌ	- syay'un
تَأْخُذُوْنَ	- ta'khudzūn
اَلسَّوْءُ	- al-saw'

9. Penulisan Kata dalam Kalimat

Kata-kata dalam kalimat ditulis masing-masing berdiri sendiri.

Contoh :

إِنَّ اللهَ غَنِيٌّ حَمِيْدُ	- Inna Allāha Ganiyyun Ħamīdun
إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَآءُ	- Innamā yakhsyā Allāha min ‘ibādihī al-‘ulamā'u
و اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ	- Wa Allāhu ‘alā kulli syay'in Qadīrun
وَ كَانَ اللهُ سَمِيْعًا بَصِيْرًا	- Wa kāna Allāhu Samī‘an Bashīran
أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَـهَا	- A'antum asyaddu khalqan am al-samā'u banāhā
وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ	- Wa lam yakun lahū kufuwan aħadun

Daftar singkatan:

as. = ‘*alayhi al-salām*

Cet. = Cetakan

h. = halaman

H. = (tahun) Hijriyah

M. = (tahun) Masehi

ra. = *radhiya Allāhu ‘anhu/‘anhā/‘anhumā/‘anhum*

saw. = *shallā Allāhu ‘alayhi wa sallam*

swt. = *subħānahū wa ta‘ālā*

t.d. = tanpa data

t.p. = tanpa penerbit

t.t. = tanpa tempat

t.th. = tanpa tahun

w. = (tahun) wafat

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Ketika Rasul Muħammad saw. masih hidup, menjelaskan makna Alquran kepada para sahabat adalah salah satu tugasnya. Jika para sahabat menemukan kesulitan dalam memahami makna Alquran mereka bertanya langsung kepadanya.[1] Pada waktu itu, tak seorang pun sahabat yang berani menafsirkan Alquran, karena Rasul masih berada di kalangan mereka. Rasul sendirilah yang menanggung beban berat itu dan menunaikan kewajiban tersebut sebagaimana mestinya.[2] Sepeninggal Rasul, para sahabat jika tidak mengetahui makna Alquran, mereka kembali kepada pengertian bahasa,[3] atau dengan menggunakan *al-ra'yu* dan *al-ijtihād*.[4]

Kajian tafsir sebagai ilmu Alquran, lebih khusus lagi metodologi tafsir, pada paroh kedua abad ke-20 Masehi yang lalu, mengalami perkembangan yang pesat dan sangat berarti. Buku-buku *manāhij al-mufassirīn* mulai banyak bermunculan.[5]

---

[1] Lihat *Sūrah al-Naħl* ayat 44 yang berarti "Dan Kami turunkan kepadamu (Muħammad) Alquran, agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka".

[2] Shubħī al-Shāliħ, *Mabāħits fī 'Ulūm al-Qur'ān,* (Bayrūt: Dār al-'Ilmi li al-Malāyīn, 1977), Cet. ke-9, h. 289; Juga Fahd bin 'Abd al-Raħmān bin Sulaymān al-Rūmiy, *Ushūl al-Tafsīr wa Manāhijuh,* (Makkah: Maktabah al-Tawbah, 1413 H.), Cet. ke-1, h. 19.

[3] Muħammad Ħusayn al-Dzahabiy, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* Juz 1, (al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1424 H./2003 M.), Cet. ke-8, h. 29. Di sini dicontohkan ketika 'Umar ra. menanyakan makna *al-takhawwuf,* maka seorang laki-laki dari Banī Hudzayl mengatakan: menurut kami adalah *al-tanaqqush,* kemudian orang itu mengemukakan satu bait syi'r.

[4] Al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…,* Juz 1, h. 45. Dalam hal ini al-Dzahabiy menjelaskan bahwa dalam menggunakan *al-ra'yu* dan *al-ijtihād* ini, mereka dibantu oleh pengetahuan yang memadai mengenai rahasia Bahasa Arab, budaya mereka, kondisi orang-orang Yahudi dan Nasrani di Jazirah Arab ketika Alquran itu diturunkan, serta kemampuan memahami dan luasnya pengalaman.

[5] Antara lain: *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* karya al-Dzahabiy (Cet. ke-1: 1946); *al-Tafsīr wa Rijāluh*, karya Muħammad al-Fādhil bin 'Āsyūr (Cet. ke-1: 1966); *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawdhū'iy,* karya 'Abd al-Ħayy al-Farmāwiy(Cet. ke-1: 1977); *Manāhij al-Mufassirīn,* karya Manī' 'Abd al-Ħalīm Maħmūd (Cet. ke-1: 1978); *A'lām al-Dirāsāt al-Qur'āniyyah fī Khamsah 'Asyara Qarnan,* (Cet. ke-1:1982) dan *Manāhij*

Sebagian besar buku-buku tersebut berisi biografi para mufasir dan metode penafsiran mereka. Dari buku-buku tersebut dan buku-buku *‘ulūm al-Qur'ān* lainnya, dapat ditarik dua kategorisasi (pembagian) tafsir. Pertama, membagi tafsir kepada: 1. *al-tafsīr al-ma'tsūr,* 2. *al-tafsīr al-ma‘qūl,* dan 3. *al-tafsīr al-isyāriy*.[6] Kedua membagi tafsir kepada: 1. *al-tafsīr al-ma'tsūr,* 2. *al-tafsīr al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy*, dan 3. *al-tafsīr al-ma‘qūl*.[7] Pembagian kedua ini tampaknya mulai tumbuh dengan munculnya tulisan Muħammad al-Fādhil bin ‘Āsyūr,[8] seorang penulis Tunisia, dalam bukunya berjudul: *al-Tafsīr wa Rijāluh*. Dia telah menyimpulkan adanya karya tafsir yang menggunakan *riwāyat*/tekstualitas dan *dirāyah*/rasionalitas secara signifikan, yang dia istilahkan *al-tafsīr al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy*.[9] Pendapatnya ini kemudian dikutip oleh Shalāħ ‘Abd

---

fī al-Tafsīr, karya Mushthafā al-Shāwī al-Juwayniy (t. th.); *al-Madkhal ilā Manāhij al-Mufassirīn*, karya Muħammad al-Sayyid Jibrīl (Cet. ke-1: 1987); *Mabāħits fī al-Tafsīr al-Mawdhū‘iy,* karya Mushthafā Muslim (Cet. ke-1:1989); *Dirāsāt wa Mabāħits fī Tārīkh al-Tafsīr wa Manāhij al-Mufassirīn,* karya Ħasan Yūnus ‘Abīdū (Cet. ke-1: 1991); *al-Mufassirūn: Ħayātuhum wa Manhajuhum*, karya al-Sayyid Muħammad ‘Aliy Iyāziy (Cet. ke-1: 1993); *Ushūl al-Tafsīr wa Manāhijuh,* karya Fahd ‘Abd al-Raħmān bin Sulaymān al-Rūmiy (Cet. ke-1: 1993); *al-Tafsīr al-Mawdhū‘iy bayn al-Nazhariyyah wa al-Tathbīq,* karya Shalāħ ‘Abd al-Fattāħ al-Khālidiy (Cet. ke-1: 1997); *al-Tafsīr bi al-Ra’yi: Qawā‘iduhū wa Dhawābithuhū wa A‘lāmuh,* karya Muħammad Ħamd Zaglūl (Cet. ke-1, 1999); *Ta‘rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufassirīn,* karya Shalāħ ‘Abd al-Fattāħ al-Khālidiy (Cet. ke-1: 2002); dan *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī al-‘Ashr al-Ħadīts,* karya ‘Abd al-Qādir Muħammad Shāliħ (Cet. ke-1: 2003). Khusus mengenai aliran tafsir di Andalusia, *Madrasah al-Tafsīr fī al-Andalus,* karya Mushthafā Ibrāhīm al-Masyīniy(Cet. ke-1: 1986).

[6] Pembagian seperti ini antara lain dikemukakan oleh al-Zarkasyiy dalam *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur'ān;* al-Suyūthiy dalam *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur'ān*; al-Zarqāniy dalam *Manāħil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur'ān;* al-Dzahabiy dalam *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* dan Ħasan Yūnus ‘Abīdū, *Dirāsāt wa Mabāħits fī Tārīkh al-Tafsīr wa Manāhij al-Mufassirīn.*

[7] Pembagian seperti ini antara lain dikemukakan oleh Muħammad al-Fādhil bin ‘Āsyūr dalam *al-Tafsīr wa Rijāluh;* Shalāħ ‘Abd al-Fattāħ al-Khālidiy dalam *Ta‘rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufassirīn;* dan Abd al-Qādir Muħammad Shāliħ dalam *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī al-‘Ashr al-Ħadīts.*

[8] Dia bukanlah Ibnu ‘Āsyūr penulis tafsir *al-Taħrīr wa al-Tanwīr,* penulis tafsir ini adalah Muħammad al-Thāhir bin ‘Āsyūr (1296-1393 H./1879-1973 M.), Lihat ‘Abd al-Qādir Muħammad Shaliħ, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī al-‘Ashr al-Ħadīts,* (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Ma‘rifah, 1424 H./2003 M.), Cet. ke-1, h. 109; al-Sayyid Muħammad ‘Aliy Iyāziy, *al-Mufassirūn: Ħayātuhum wa Manhajuhum*, (Teheran: Wazārah al-Tsaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmiy, 1414 H./1994 M.), h. 240-246. Keduanya memang sama-sama orang Tunisia dan disebut Ibnu ‘Āsyūr , juga sama-sama Mufti Tunisia dan anggota *Majma' al-Buħūts al-Islāmiyyah*, Tidak ditemukan informasi, apakah keduanya bersaudara. Tentang Muħammad al-Fādhil bin ‘Āsyūr lihat Abd al-Ħalīm Maħmūd, "Muqaddimah", dalam Muħammad bin al-Fādhil bin ‘Āsyūr , *al-Tafsīr wa Rijāluh,* (Mishr: Majma‘ al-Buħūts al-Islāmiyyah, 1390 H./1970 M.), h, 3-6. Di sini disebutkan dia meninggal ketika bukunya itu siap untuk diterbitkan, sedangkan penerbitan pertama buku tersebut adalah tahun 1966.

[9] Dalam buku ini juga diinformasikan bahwa tafsir tertulis pertama yang dapat ditemukan adalah karya Yaħyā bin Salām al-Bashriy al-Ifrīqiy (w. 200 H.). Tafsirnya

al-Fattāħ al-Khālidiy dalam *Ta'rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufassirīn* dan 'Abd al-Qādir Muħammad Shāliħ dalam *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fi al-'Ashr al-Ħadīts*. Mengenai *al-tafsīr al-ma'qūl*, kedua kelompok membaginya lagi menjadi dua, yaitu; 1. Yang terpuji (*maħmūd*) sehingga dapat diterima, dan 2. Yang tercela (*madzmūm*) sehingga harus ditolak.[10]

Kedua kategorisasi di atas, sepakat dalam pembagian *al-tafsīr al-ma'tsūr* dan *al-tafsīr al-ma'qūl*, namun berkenaan dengan *al-tafsīr al-isyāriy* hanya dikemukakan oleh kelompok pertama dan *al-tafsīr al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy* hanya dikemukakan oleh kelompok kedua. Tidak ditemukan informasi yang tegas, mengapa kelompok kedua tidak memasukkan *al-tafsīr al-isyāriy* dalam pembagian mereka, namun ketika dicermati buku *Ta'rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufassirīn* karya Shalāħ 'Abd al-Fattāħ al-Khālidiy dalam subbahasan: *al-Ittijāhāt al-Munħarifah fi al-Tafsīr,* dia mengemukakan beberapa contoh yang dapat dikategorikan *al-Tafsīr al-isyāriy*.[11] Dari contoh-contoh tersebut dapat diketahui alasan diabaikannya kategori tersebut adalah, karena dianggap termasuk orientasi penafsiran

---

diterbitkan di Qayrawān, naskah awal satu-satunya ditemukan di antara Tunisia dan Qayrawān, berjumlah tiga jilid dan menafsirkan seluruh ayat Alquran. Lihat Ibnu 'Āsyūr , *al-Tafsīr …,* h. 27. Dengan demikian, anggapan bahwa tafsir tertulis pertama yang sampai kepada kita sekarang ini adalah *Tafsīr al-Thabariy*, sudah tidak dapat dipertahankan lagi, karena *al-Thabariy* lahir tahun 224 H. dan wafat tahun 310 H.

[10] Lihat antara lain al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…,,* Jilid 1, h. 189; Juga Shalāħ 'Abd al-Fattāħ al-Khālidiy, *Ta'rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufassirīn,* (Damsyiq: Dār al-Qalam/ Bayrūt: al-Dār al-Syāmiyah, 1423 H./2002 M.), Cet. ke-1, h. 28; Juga Iyāziy, *al-Mufassirūn* …, h. 38. Ketiga ulama '*Ulūm al-Qur'ān* ini secara tegas menggunakan istilah *maħmūd* dan *madzmūm* untuk *al-tafsīr al-ma'qūl,* sementara ulama lainnya menggunakan istilah dibolehkan dan dilarang, ketika mereka menyebutkan orang-orang yang membolehkan dengan sebutan "*al-mujawwizūn*" dan orang-orang yang melarang dengan sebutan"*al-māni'ūn*". Lihat antara lain al-Syaykh Khālid 'Abd al-Raħmān al-'Akk, *Ushūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh,* (Bayrūt: Dār al-Nafā'is, 1406 H./1986 M.), Cet. ke-2, h. 167; Juga Muħammad al-Zafzāf, *al-Ta'rīf bi al-Qur'ān wa al-Ħadīts,* (al-Qāhirah: t. p., t. th.), Cet. ke-1, h. 175. Di sini dia menggunakan istilah "*al-muwassi'ūn*" untuk yang membolehkan dan "*al-mudlayyiqūn*" untuk yang melarang.

[11] Antara lain dia mengemukakan penafsiran al-Sulamiy tentang: *Uqtulū anfusakum aw ukhrujū min diyārikum*, *Sūrah al-Nisā* ayat enam puluh enam dengan: Bunuhlah hawa nafsu kalian dan keluarkan kecintaan kalian kepada dunia dari hati kalian; penafsiran al-Tustariy tentang: *Fa lā taqrabā hādzihī al-syajarah*, *Sūrah al-Baqarah* ayat tiga puluh lima dengan: Mengutamakan sesuatu yang tidak semestinya, selain Allah; atau penafsiran Ibnu 'Arabiy tentang: *Wa udzkur isma Rabbika wa tabattal ilayhi tabtīlan*, *Sūrah al-Muzammil* ayat delapan dengan: Ingatlah nama Tuhanmu, yang Dia adalah kamu sendiri. Atau kenalilah dirimu, jangan kamu lupakan dia, karena (jika kamu melupakannya), maka Allah akan melupakanmu. Uraian selengkapnya, lihat al-Khālidiy, *Ta'rīf …,* h. 493-500.

yang menyimpang,[12] dan jika harus ditampung dalam kategorisasi mereka, maka dapat dimasukkan dalam kategori: *al-tafsīr al-maʻqūl al-madzmūm,* karena sebagian ulama *ʻulūm al-Qur'ān* atau tafsir menganggap pada dasarnya penafsiran Alquran itu hanya dengan riwayat (*al-riwāyah*/tekstualitas) dan rasio (*al-dirāyah*/rasionalitas).[13] Di sisi lain, penambahan kategori baru tersebut didasari oleh alasan bahwa aspek penggunaan rasio atau penalaran dalam penafsiran yang dikemukakan oleh para mufasir kategori ini terlihat signifikan dan patut dihargai sebagai sikap moderat mereka terhadap kedua kategori: *al-tafsīr al-ma'tsūr* dan *al-tafsir al-maʻqūl*,[14] sehingga menggunakan keduanya dalam karya mereka. Al-Syāthibiy (w. 790 H./1388 M.) mengemukakan contoh dua sikap Abū Bakr al-Shiddīq (w. 13 H/634 M.): Pertama, ketika ditanya tentang sesuatu mengenai Alquran, dia menjawab: Langit mana yang menaungiku dan bumi mana tempat aku berpijak, jika aku mengatakan sesuatu tentang Alquran, yang tidak aku ketahui? Kedua, ketika dia ditanya mengenai *kalālah,* dia menyatakan: Aku tidak mengatakan (hanya) berdasarkan pendapatku, jika ternyata benar, maka ia berasal dari Allah, dan jika ternyata salah, maka ia berasal dariku dan dari setan, *kalālah* begini-begini.[15]

Sikap Abū Bakr ini memberikan indikasi bahwa dalam hal tertentu tidak ada peluang bagi mufasir untuk menggunakan nalarnya dalam menafsirkan Alquran, dalam hal ini tentunya harus menggunakan riwayat yang dapat dipertanggungjawabkan. Akan tetapi, pada hal lainnya, seperti tentang *kalālah* tersebut,

---

[12] Al-Dzahabiy mengemukakan juga beberapa contoh lain dari penyimpangan dalam bentuk *al-Tafsīr al-Isyāriy,* antara lain lihat Muħammad Ħusayn al-Dzahabiy, *al-Ittijāhāt al-Munħarifah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm: Dawāfiʻuhā wa Dafʻuhā,* (Mishr: Maktabah Wahbah, 1406 H./1986 M.), Cet. ke-3, h. 80-82. Di sini dia mengemukakan antara lain penafsiran al-Sulamiy mengenai huruf-huruf *muqaththaʻah* pada awal *Sūrah al-Baqarah,* dengan mengutip *Ħaqā'iq al-Tafsīr,* karya al-Sulamiy, h. 9.

[13] Al-Zafzāf, *al-Taʻrīf…,*h. 164; al-Khālidiy, *Taʻrīf al-Dārisīn…,* h. 200. Juga Muħammad ʻAliy al-Shābūniy, *al-Tibyān fī ʻUlūm al-Qur'ān,* (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1424 H./2003 M.), Cet. ke-1, h. 67 dan 155.

[14] Uraian selengkapnya, lihat al-Khālidiy *Taʻrīf al-Dārisīn…*, h. 301-302. Menurutnya, sekalipun mufasir *al-ma'tsūr* menggunakan rasio (*al-ra'y*) atau sebaliknya mufasir *al-maʻqūl* menggunakan riwayat, tetapi sangat terbatas, sementara mufasir *al-tafsīr al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy* menggunakan keduanya secara signifikan.

[15] Abū Isħāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Laħmiy al-Garnāthiy al-Syāthibiy, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Syarīʻah,* Juz 3, syaraħahū wa kharraja aħādītsahū ʻAbdullāh Darrāz; wadhaʻa tarājimahū Muħammad ʻAbdullāh Darrāz; wa kharraja āyātihī wa fahrasa muwādhiʻahū ʻAbd al-Salām ʻAbd al-Syāfī Muħammad, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah,, 1426 H./2005 M.), Cet. ke-7, h. 315; Juga al-Imām al-Syaykh Muħammad al-Thāhir bin ʻĀsyūr , *Tafsīr al-Taħrīr wa al-Tanwīr,* Jilid I, Juz 1, (Tūnis: Dār Saħnūn li al-Nasyr wa al-Tawzīʻ, t. th.), h. 29.

penggunaan penalaran sangat diperlukan,[16] hal ini tentunya didasari oleh pengetahuan yang dimilikinya. Kedua sikap Abū Bakr ini merupakan cikal bakal *al-tafsīr al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy*.

Dalam kategorisasi kedua tadi, yang dianggap mewakili *al-tafsīr al-ma'tsūr* antara lain; *Shaħīfah 'Aliy bin Abī Thalħah 'an Ibni 'Abbās fi al-Tafsīr*; yakni *Tafsīr Ibni 'Abbās,* [17] *Tafsīr Mujāhid,* yang dihimpun oleh 'Abd al-Raħmān al-Thāhir al-Sūratiy, seorang Pakistan, pernah diterbitkan dalam satu jilid pada tahun 1396 H./1976 M.; *Tafsīr al-Suddiy al-Kabīr,* karya Muħammad 'Athā Yūsuf, satu jilid, pernah diterbitkan oleh Dār al-Wafā, Mishr tahun 1414 H./1993 M.; *al-Durr al-Mantsūr fi al-Tafsīr al-Ma'tsūr,* karya al-Suyūthiy (849-911 H./ 1445-1505 M.) dan lainnya.[18]

Yang dianggap mewakili *al-tafsīr al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy* adalah *Tafsīr* Yaħyā bin Salām al-Bashriy al-Ifrīqiy (124-200 H./741-815 M.); *Tafsīr* Baqiy bin Makhlad al-Andalusiy (201-286 H./816-899 M.);[19] *Tafsīr* Ibni 'Athiyyah al-Andalusiy (481-541 H./1088-1146 M.);[20] *Tafsīr* Ibni al-Jawziy (510-597 H./1116-1201 M.) dan lainnya.[21] Tafsir mereka ini, pada kategorisasi pertama dikelompokkan dalam *al-tafsīr al-ma'tsūr*.

Yang dianggap mewakili *al-tafsīr al-ma'qūl* adalah: *al-Kasysyāf 'an Ħaqā'iq Gawāmidh al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl,* karya Abū al-Qāsim Jār Allāh Maħmūd bin 'Umar bin Muħammad al-Zamakhsyariy (467-538 H./1075-1144 M.)[22]; *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl,* karya Nāshir al-Dīn

---

[16] Mengenai penggunaan penalaran ini disyaratkan adanya pemahaman yang mumpuni terhadap Alquran, *al-Sunnah* dan Bahasa Arab. Uraian lebih rinci mengenai hal ini, lihat al-Syāthibiy, *al-Muwāfaqāt* …Juz 3, h. 315-316; Al-'Akk, *Ushūl al-Tafsīr…,*h. 167; Juga al-Shābūniy, *al-Tibyān…,* h. 157.

[17] Menurut al-Khālidiy, inilah yang dapat dipertanggungjawabkan periwayatannya dari Ibnu 'Abbās , sementara *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibni 'Abbās ,* karya Fayrūz Ābādiy tidak layak disandarkan kepada Ibnu 'Abbās , karena *sanad*nya lemah. Lihat, *Ta'rīf al-Dārisīn…,* h. 252.

[18] Lihat al-Khālidiy, *Ta'rīf al-Dārisīn…*, h. 252, 256, 260, dan 290.

[19] Tafsir ini tidak ditemukan lagi (*mafqūd*), lihat al-Khālidiy *Ta'rīf al-Dārisīn…*, h. 306.

[20] Lihat 'Abīdū, *Dirāsāt wa Mabāħits…,* h. 93. Dia secara tegas menyatakan bahwa Ibnu 'Athiyyah dalam tafsirnya menghimpun *al-ma'tsūr* (*al-riwāyah*/tekstualitas) dan *al-ma'qūl* (*al-dirāyah*/rasionalitas).

[21] Lihat al-Khālidiy, *Ta'rīf al-Dārisīn…*, h. 302.

[22] Rif'at Syauqi Nawawi menjadikannya sebagai acuan rasionalitas tafsir Muhammad Abduh dengan mengatakan: "Apabila ditemukan kemiripan atau mungkin persamaan, antara tafsir Muhammad Abduh dengan tafsir dari tokoh yang lain yang bercorak rasional, misalnya tafsir Al-Zamakhsyariy (*al-Kasysyāf*) dan lain-lain, maka tafsir itu dikategorikan rasional". Lihat bukunya, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh: Kajian Masalah Akidah dan Ibadat,* (Jakarta: Paramadina, 2002), Cet. ke-1, h. 17.

‘Abdullāh bin 'Umar al-Baydhāwiy (w. 685 H./1286 M.); *Madārik al-Tanzīl wa Ħaqā'iq al-Ta'wīl,* karya Abū al-Barakāt ‘Abdullāh bin Aħmad bin Maħmūd al-Nasafiy (w. 710 H./1310 M.); *al-Baħr al-Muħīth,* karya Abū Ħayyān Muħammad bin Yūsuf bin Ħayyān al-Andalusiy (654-745 H./1256-1344 M.),[23] dan lainnya.

Untuk memperoleh gambaran konkret mengenai perbedaan penafsiran dari masing-masing kategori tersebut, dikemukakan penafsiran mereka terhadap ayat yang sama, dalam hal ini *Sūrah al-Fātiħah* ayat enam: *Ihdinā al-Shirātha al-Mustaqīm*, sebagai berikut:

Al-Suyūthiy yang dianggap mewakili mufasir *al-ma'tsūr,* mengemukakan sejumlah riwayat berkenaan dengan qiraat: *al-shirāth*, *al-sirāth* dan *al-zirāth*. Setelah itu dia mengemukakan riwayat berkaitan dengan makna ayat.[24]

Di sini al-Suyūthiy menghimpun sejumlah riwayat dan membiarkannya apa adanya, tanpa memberikan komentar apa pun, baik mengenai qiraat maupun makna kata yang ditafsirkan. Karena dalam periwayatan, si periwayat hanya menyampaikan apa yang dia terima dari gurunya.

Al-Zamakhsyariy yang dianggap mewakili mufasir *al-ma‘qūl* mengemukakan: *Al-hudā,* jika digandengkan dengan *li* atau *ilā,* bermakna transitif (memerlukan objek), seperti *Sūrah al-Isrā* ayat sembilan: *Inna hādzā al-Qur'āna yahdī li al-latī hiya aqwam*; dan *Sūrah al-Syūrā* ayat 52: *Wa innaka latahdī ilā shirāthin mustaqīm*. Lalu ungkapan ini diberlakukan dalam arti memilih, seperti *Sūrah al-A'rāf* ayat 155: *Wa ikhtāra Mūsā qawmahū*. Ungkapan ini juga bermakna mencari petunjuk, mencari tambahan petunjuk dengan bersikap ramah dan lembut, seperti *Sūrah Muħammad* ayat 17: *Wa al-ladzīna ihtadaw zādahum hudan*; dan *Sūrah al-‘Ankabūt* ayat 66: *Wa al-ladzīna jāhadū fīnā lanahdiyannahum subulanā*. Dan ada riwayat dari ‘Aliy dan Ubay ra.; *ihdinā,* berarti “tetapkanlah kami”. Ungkapan perintah (*al-amr*) dan doa adalah satu, karena keduanya berisi tuntutan. Perbedaannya hanyalah dalam peringkat (tergantung siapa yang mengucapkan dan ditujukan kepada siapa). *Al-Shirāth* bermakna *al-Jāddah* (bagian utama dan tengah jalan), semula menggunakan Huruf *Sīn,* kemudian dibalik (*iqlāb*)

---

[23] Lihat al-Khālidiy, *Ta‘rīf al-Dārisīn…*, h. 425-441.

[24] Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raħmān bin Abī Bakr al-Suyūthiy, *al-Durr al-Mantsūr fī al-Tafsīr al-Ma'tsūr,* Juz 1, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 H./1990 M.), Cet. ke-1, h. 40-41.

menjadi Huruf *Shād* karena penyesuaian terhadap Huruf *Thā'* sebagaimana *mushaythir,* semula adalah *musaythir*. Terkadang Huruf *Shād* juga dibaca menjadi Huruf *Zāy,* dan semuanya merupakan qiraat yang dapat dipertanggungjawabkan, namun yang menggunakan Huruf *Shād* adalah yang paling fasih, karena merupakan Bahasa Quraysy. Bentuk jamaknya (pluralnya) adalah *suruth* sebagaimana imbangan *kutub,* ia dapat digunakan untuk *mudzakkar* atau *mu'annats*. Yang dimaksudkan oleh ayat ini adalah "jalan *al-Ħaqq*, yaitu agama Islam".[25] Dalam penafsirannya ini, Al-Zamakhsyariy menggunakan analisis berdasarkan ilmu bahasa (linguistik), dan ilmu Alquran (dalam hal ini adalah qiraat). Dia juga mengemukakan variasi makna berdasarkan ayat-ayat tertentu, yang sekalipun menggunakan lafal yang sama, tetapi karena diletakkan pada konteks yang berbeda, maka maknanya pun berbeda pula.

Di sisi lain, Al-Zamakhsyariy selaku penafsir *al-ma'qūl,* ketika dia menggunakan riwayat, terutama tentang keutamaan Alquran, dia meninggalkan *sanad* dan langsung menyandarkannya kepada Rasul, seperti tentang keutamaan *Sūrah Āli 'Imrān,*[26] dan keutamaan *Sūrah Maryam,*[27] yang menurut Khathīb al-Syarbīniy keduanya adalah hadis *mawdhū'*.[28]

Ibnu 'Athiyyah yang dianggap mewakili kelompok penafsir *al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy*, mengemukakan penafsiran: *Ihdinā* merupakan harapan atau doa, bukan perintah, karena berasal dari seorang hamba yang ditujukan kepada Tuhan, begitulah makna semua ungkapan perintah dari bawah yang ditujukan kepada Yang di atas. Sebaliknya, jika berasal dari Yang di atas kepada bawahan, ungkapan tersebut bermakna perintah. Selanjutnya dia menjelaskan variasi ungkapan yang menjelaskan makna *hidāyah*, namun menurutnya, semuanya dapat dikembalikan kepada ungkapan: *al-irsyād*, yang berarti "memberi petunjuk". Menurutnya, *al-hudā* dapat bermakna: "menciptakan iman di dalam hati", "memberikan ilham", dan "panggilan atau doa", Semua penjelasan ini diperkuat dengan mengemukakan ayat-ayat dengan makna-makna tersebut.

[25] Abū al-Qāsim Jārullāh Maħmūd bin 'Umar bin Muħammad Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf 'an Ħaqā'iq Gawāmidh al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh at-Ta'wīl,* Juz 1, (Beirut, Lubnān: Dār al-Fikr, 1426-1427 H./2006 M.), h. 67-68..

[26] Lihat Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 1, h. 491.

[27] Lihat Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 2. h. 527.

[28] Al-Imām Muħammad bin Aħmad al-Khathīb al-Syarbīniy al-Mishriy, *al-Sirāj al-Munīr fī al-I'ānati 'alā Ma'ānī Kalāmi Rabbinā al-Ħakīm al-Khabīr*, Juz 1, kharraja āyātihī wa aħādītsahū Ibrāhīm Syams al-Dīn, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1425 H./2004 M.), Cet. ke-1, h. 310 dan Juz 2, h. 494.

Setelah itu, dia mengemukakan pendapat para mufasir. Pertama, yang memberikan makna *al-hudā* dengan "penjelasan", makna ini juga dia setujui, lalu dia menguatkannya dengan mengemukakan *Sūrah al-Layl* ayat dua belas, yang berarti: "Tugas kamilah menjelaskannya". Kedua, pendapat al-Naqqāsy yang menyatakan bahwa: *al-shirāth* berarti "jalan", dengan bahasa Rumawi. Pendapat ini dia tolak.[29] Setelah itu dia mengemukakan adanya qiraat yang berbeda (*shirāth* dan *sirāth*), yang keduanya adalah Bahasa Arab. Menurutnya lafal aslinya adalah yang menggunakan Huruf *Sīn,* lalu dibalik (*iqlāb*), karena penyesuaian dengan Huruf *Thā*.[30]

Dalam hal ini Ibnu 'Athiyyah berpendapat bahwa bahasa Alquran semuanya Bahasa Arab, sekalipun ada yang berasal dari bahasa asing, namun telah diserap menjadi Bahasa Arab dan diberlakukan aturan pemakaian Bahasa Arab.[31] Setelah itu dia mengemukakan beberapa riwayat berkenaan dengan qiraat.[32]

Selanjutnya dia mengemukakan makna ungkapan: *al-Shirāth al-Mustaqīm* berdasarkan beberapa riwayat. Menurut 'Aliy bin Abī Thālib (w. 41 H./661 M.): Alquran; menurut Jābir: Islam, yakni *al-Ħanīfiyyah*; menurut Muħammad al-Ħanafiyyah: Agama Allah; menurut Abū al-'Āliyah (w. 90 H.): Nabi Muħammad saw. Abū Bakr dan 'Umar. Akhirnya Ibnu 'Athiyyah menyimpulkan bahwa semua pendapat ini dapat dibenarkan, karena orang meminta apa yang biasanya diminta oleh para nabi, orang-orang yang benar, para syahid dan orang-orang salih, berupa keyakinan dan komitmen mereka terhadap ajaran-ajaran agama.[33]

Dari penafsiran ini tergambar bahwa Ibnu 'Athiyyah juga menggunakan analisis kebahasaan dan ilmu Alquran (dalam hal

---

[29] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz,* Jilid 1, taħqīq 'Abd al-Salām 'Abd al-Syāfī Muħammad, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422 H./2001 M.), Cet. ke-1, h. 73-74.

[30] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 1, h. 74.

[31] 'Abd al-Salām 'Abd al-Syāfī Muħammad, "Muqaddimah", dalam Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 1, h. 51.

[32] Qiraat *Shirāth,* dibaca dengan *sīn* dan *shād* berdasarkan riwayat Abū 'Aliy dari Abū 'Amr; dibaca antara *shād* dan *zāy* berdasarkan riwayat al-'Uryān bin Abī Sufyān. Sementara bacaan dengan *zāy*, sebagaimana diriwayatkan oleh al-Ashma'iy menurut sebagian ahli *Naħwu* adalah salah, karena dia bukan seorang ahli *Naħwu.* Yang dia dengar bacaan antara *shād* dan *zāy,* lalu dia mengiranya bacaan dengan *zāy.* Lihat Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar …,* Jilid 1, h. 74. Al-Ħasan dan al-Dhaħħāk membaca: *Shirāthan Mustaqīman*; Ja'far bin Muħammad al-Shādiq membaca: *Shirāth al-Mustaqīm*; Tsābit al-Banāniy membaca: *Basharnā al-Shirātha*. Lihat Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 1, h. 74.

[33] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 1, h. 74.

ini adalah qiraat). Di samping itu pula, dia juga menggunakan sejumlah riwayat, namun riwayat-riwayat tersebut diberi komentar dan kritik, baik komentar yang bersifat dukungan maupun kritik berupa sanggahan, ini semua merupakan aspek penafsiran yang didasarkan kepada *al-dirāyah* (rasionalitas),[34] lebih jelas lagi ketika dia mengambil simpulan secara induktif, bukanlah bentuk *al-riwāyah* (tekstualitas).

Aspek *al-dirāyah* (rasionalitas) penafsiran Ibnu 'Athiyyah dalam kitabnya: *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* dapat diformulasikan menjadi:

1. Penalaran logis, dalam hal ini dia menafsirkan ayat dengan melakukan *istinbāth* (penyimpulan), baik berkaitan dengan ayat-ayat kalam, hukum dan jihad, maupun ketika menjelaskan hikmat atau rahasia-rahasia Alquran. Sebagai contoh antara lain, dapat dilihat ketika dia menafsirkan *Sūrah al-Baqarah* ayat 213: كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّيْنَ مُبَشِّرِيْنَ وَ مُنْذِرِيْنَ dia mengatakan: Pada dasarnya, dahulu manusia itu adalah satu umat saja, karena belum ada syari'at dan mereka belum mengenal hakikat, jika Allah tidak mengutus para rasul kepada mereka, karena kemurahan-Nya.[35] Satunya umat karena belum adanya syari'at merupakan penyimpulan yang dilakukan oleh Ibnu 'Athiyyah.

2. Analisis linguistik (kebahasaan), dalam hal ini, dia menafsirkan ayat-ayat Alquran dengan menggunakan analisis ilmu-ilmu bahasa, antara lain; *isytiqāq* (asal-usul kata), *naħwu* (gramatika), dan *balāgah* (retorika). Sebagai contoh dapat dilihat antara lain, ketika menafsirkan *basmalah* Ibnu 'Athiyyah mengemukakan penafsiran yang berkaitan dengan asal-usul kata (*isytiqāq*) berikut ini: Kata *ismun* berasal dari *simwun* atau *sumwun.,* Menurut ahli bahasa dari Bashrah (*al-Bashriyyūn*), kata ini berasal dari *al-sumuww,* dengan *tashrīf*: *samā – yasmū - sumuww*. Akan tetapi, jika di*tashrīf*kan: *samiya – yasmā,* maka bentuk *mashdar*nya adalah *simwun,* kemudian Huruf *Wāw* dihilangkan (*hudzifat*)*,* lalu menjadi *simun,* sebagaimana dikatakan: *bi ism al-ladzī fī kulli sūratin simuh*. Selanjutnya Huruf *Sīn* itu dijadikan *sukun* (*sukinat*)

---

[34] Al-Khālidiy, *Ta'rīf al-Dārisīn…,* h. 302. Pengertian istilah ini akan dijelaskan lebih lanjut.

[35] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 286.

karena *i'tilāl*[36] tanpa analogi (*qiyās*) apa pun. Asal-usul kata ini didasarkan atas pertimbangan bahwa ketika digunakan pola *tashgīr* adalah *sumay,* pola jamak *asmā* dan *jam'u al-jam'* adalah *asāmī.*[37]

Menurut ahli bahasa dari Kūfah (*al-Kūfiyyūn*), asal kata *ismun* dan *simun* adalah *al-simah,* yang berarti alamat atau tanda, dengan alasan bahwa nama itu merupakan alamat atau tanda terhadap orang yang diberi nama. Lalu *fā fi'l* dihilangkan, karena *i'tilāl* tanpa analogi (*qiyās*) apa pun. Pola *tashgīr* (*sumay*) dan *jama'* (*asmā*) yang telah disebutkan terdahulu, juga dijadikan argumentasi oleh kelompok ini. Makna yang terkandung di dalamnya adalah baik, sekiranya tidak ada yang menggunakan pola *tashgīr*nya *wusaym* dan pola *jama'*nya *awsām,* padahal kedua pola inilah yang dijadikan acuan mengenai asal-usul kata.[38]

Di sini Ibnu 'Athiyyah mengemukakan pendapatnya bahwa dari segi makna penunjukan asal-usul kata tersebut memang baik, tetapi dari sisi asal-usul kata (*isytiqāq*) yang mengacu pada pola *tashgīr* dan *jama'* tidak dapat dipertanggungjawabkan.[39]

3. Analisis ilmu-ilmu Alquran. Dalam hal ini, dia menafsirkan ayat-ayat Alquran berdasarkan analisis ilmu qiraat, *asbāb al-nuzūl, al-nāsikh wa al-mansūkh, al-munāsabah,* dan *i'jāz al-Qur'ān.* Sebagai contoh dapat dilihat antara lain, penafsirannya terhadap *Sūrah al-Fātiĥah* ayat satu:

   اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ (الفاتحة:١)

---

[36] Keadaan suatu kata yang dianggap tidak sempurna atau cacat (*defective word*) karena adanya huruf tertentu, yaitu; *alif, wāw,* atau *yā.*

[37] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muĥarrar*…, Jilid 1, h. 62; Juga Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…* ,Juz 1, h. 34-35; Juga Muĥammad bin Yūsuf al-Syahīr bi Abī Ħayyān al-Andalusiy al-Garnāthiy, "al-Nahr al-Mād min al-Baĥr" dalam Abī Ħayyān al-Andalusiy al-Garnāthiy, *Tafsīr al-Baĥr al-Muĥīth,* Jilid 1, (T.t.: Dār al-Fikr, 1403 H./1983 M.), Cet. ke-2, h. 14.

[38] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muĥarrar*…, Jilid 1, h. 62. Abū Ħayyān menegaskan bahwa kitab-kitab *al-Naĥwu* menganggap bahwa asal kata yang terdiri atas: *sīn, mīm,* dan *wāw* dari ulama Bashrah lebih kuat dari asal kata yang terdiri atas: *wāw, sīn,* dan *mīm* dari ulama Kūfah. Lihat Abī Ħayyān al-Andalusiy, *al-Baĥr al-Muĥīth,* Jilid 1, h. 14; Juga Abū al-Baqā 'Abdullāh bin al-Ħusayn al-'Ukbariy, *al-Tibyān fī I'rāb al-Qur'ān,* Bagian I, taĥqīq 'Aliy Muĥammad al-Bajāwiy, (Bayrūt, Lubnān: Dar al-Jīl, t. th.), h. 3. Catatan kaki nomor 1..

[39] Al-'Ukbariy secara tegas menyatakan: Menurut *al-Kūfiyyūn* dalam hal ini maknanya benar, namun *isytiqāq*nya rusak (*fāsid*). Lihat Al-'Ukbariy , *al-Tibyān fī I'rāb al-Qur'ān,* Bagian I, h. 3.

Tujuh ahli qiraat[40] sepakat mengenai bacaan *al-ħamdu li Allāhi,* dengan *al-ħamdu* yang *marfū'*. Ada beberapa qiraat yang berbeda, seperti yang diriwayatkan dari Sufyān bin 'Uyaynah dan Ru'bah bin al-'Ajjāj: *al-ħamda li Allāhi,* dengan *al-ħamda* yang *manshūb,* berarti ada kata kerja yang tersembunyi.[41] Diriwayatkan dari al-Ħasan bin Abī al-Ħasan dan Zayd bin 'Aliy: *al-ħamdi li Allāhi* dengan *al-ħamdi* (*majrūr*), karena yang pertama (*al-ħamdi*) mengikuti yang kedua (*li*). Diriwayatkan dari Ibnu Abī 'Abalah: *al-ħamdu lu Allāhi,* di sini Huruf *Dāl* dan *Lām* diberi *ħarakat dhammah,* karena yang kedua (*lu*) mengikuti yang pertama (*al-ħamdu*).[42]

Sekelompok ahli qiraat membaca *rabba,* dengan hukum *manshūb*. Sebagian dari mereka memberikan argumentasi *nashb* tersebut karena *madħ,* dan sebagian lainnya lagi memberikan argumentasi karena menjadi *munādā,* karena itu dapat pula menggunakan *iyyāka*.[43]

---

[40] Mereka adalah: 1. Nāfi' bin 'Abd al-Raħmān bin Abū Nu'aym al-Laytsiy (70-169 H.), yang meriwayatkan darinya adalah: a. Qālūn (110-220 H.) dan b. Warsy (110-197 H.), 2. Abū Ma'bad 'Abdullāh bin Katsīr (Ibnu Katsīr) al-Makkiy (45-120 H.), yang meriwayatkan darinya adalah: a. al-Bazziy (170-250 H.) dan b. Qunbul (195-291 H.), 3. Abū 'Amr Zabbān bin al-A'lā bin 'Ammār (68-154 H.), yang meriwayatkan darinya adalah: a. al-Dūriy (w. 246 H.) dan b. al-Sūsiy (w. 261 H.), 4. Ibnu 'Āmir ('Abdullāh bin 'Āmir al-Yaħshabiy) (21-118 H.), yang meriwayatkan darinya adalah: a. Hisyām (153-245 H.) dan b. Ibnu Dzākwān (173-242 H.), 5. 'Āshim Abū Bakr bin Abū al-Najūd al-Asadiy (w 128 H.), yang meriwayatkan darinya adalah: a. Syu'bah (95-193 H.) dan b. Ħafsh (90-180 H.), 6. Ħamzah bin Ħubayb al-Zayyāt (80-156 H.), yang meriwayatkan darinya adalah: a. Khalaf (150-229 H.) dan b. Khallād (w. 220 H.), 7. al-Kisā'iy Abū al-Ħasan 'Aliy bin Ħamzah (w. 189 H.), yang meriwayatkan darinya adalah: a. Abū Ħārits (w. 240 H.) dan b. al-Dūriy(w. 246 H.) yang juga periwayat Abū 'Amr. Informasi selengkapnya lihat antara lain H. Ahmad Fathoni, *Kaidah*…, h. 6-10; Juga Muħammad 'Abd al-'Azhīm al-Zarqāniy, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid 1, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Fikr, 1408 H./1988 M.), h. 456-462; Juga Abū 'Amr 'Utsmān bin Sa'īd al-Dāniy, *al-Taysīr fī al-Qirā'āt al-Sab*', (Singapore: al-Ħaramayn, t. th.), h. 4-7.

[41] Al-Zamakhsyariy menyatakan bahwa inilah qiraat yang asli, karena ia merupakan *mashdar* yang oleh orang-orang Arab di*nashab*kan dengan kata kerja yang disembunyikan. Mereka mengatakan: *syukran, kufran, 'ajaban* dan seterusnya. Lihat Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 1, h. 48; Juga Al-'Ukbariy , *al-Tibyān fī I'rāb al-Qur'ān,* Bagian I, h. 5. Menurutnya qiraat *al-ħamdu* lebih baik, karena mengandung makna umum.

[42] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 66; Juga Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 1, h. 51; Juga Al-'Ukbariy , *al-Tibyān fī I'rāb al-Qur'ān,* Bagian I, h. 5. Menurutnya kedua qiraat ini *dha'īf.*

[43] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 67; Juga Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 1, h. 48. Lebih jauh Al-'Ukbariy menjelaskan, dibaca *majrūr* karena *shifah* atau *badal;* dibaca *nashab* karena ada *fi'l- fi'l* yang disembunyikan, yaitu: *a'nī* dan juga dikatakan karena menjadi *munādā;* dan dibaca *marfū'* karena ada kata yang disembunyikan, yaitu *huwa.* Lihat Al-'Ukbariy , *al-Tibyān fī I'rāb al-Qur'ān,* Bagian I, h. 5.

Memperhatikan penafsiran rasional Al-Zamakhsyariy dan aspek *al-dirāyah*/rasionalitas penafsiran Ibnu ‘Athiyyah, terlihat tidak ada perbedaan yang mendasar,[44] keduanya sama-sama menggunakan analisis kebahasaan dan ilmu-ilmu Alquran. Bagi mufasir *al-tafsīr al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy*, seperti Ibnu ‘Athiyyah, ketika dia menggunakan riwayat, maka riwayat tersebut dia sandarkan kepada periwayat pertamanya. Ini merupakan ciri khas aspek *al-ma'tsūr* (*al-riwāyah*/tekstualitas) dan pada sisi yang lain, riwayat tersebut dia sampaikan dengan pertimbangan bahwa riwayatnya dapat dipertanggungjawabkan (*shaħīħ*). Yang terakhir ini, juga merupakan aspek *al-dirāyah* (rasionalitas).

Kedua tafsir ini (*al-Muħarrar* dan *al-Kasysyāf*) sama-sama memiliki keunggulan di kawasan dunia Islam.[45] Posisi tafsir Ibnu ‘Athiyyah di Barat dunia Islam, oleh Ibnu Khaldūn (732-808 H./1322-1406 M.) diilustrasikan: "Ketika orang kembali men*taħqīq* dan memverifikasi tafsir, datanglah Ibnu ‘Athiyyah dari kalangan *muta'akhkhirīn* (pada waktu itu) di *al-Magrib* (yakni Andalusia) dia menyimpulkan semua tafsir dan mencari yang paling mendekati kebenaran".[46] Ungkapan terakhir ini menginformasikan bahwa Ibnu ‘Athiyyah dalam menafsirkan Alquran, melakukan seleksi dalam mengambil pendapat dari bahan rujukan yang dia gunakan.

Dari paparan terdahulu, dapat dirangkum bahwa dalam perkembangan *‘ulūm al-Qur'ān* dan lebih khusus lagi metodologi tafsir, ada perkembangan baru mengenai kategorisasi (pembagian) tafsir, dari: *al-tafsīr al-ma'tsūr, al-tafsīr al-ma‘qūl,* dan *al-tafsīr*

---

[44] Perbedaan mendasar barangkali dalam pemberian peran terhadap akal. Al-Zamakhsyariy sebagai *Mu‘taziliy* memberikan peran yang lebih besar terhadap akal, Lihat Mushthafā al-Shāwī al-Juwayniy, *Manhaj Al-Zamakhsyariy fī Tafsīr al-Qur'ān wa bayān I'jāzihī,* (al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1984), Cet. ke-3, h. 300. sementara Ibnu ‘Athiyyah, sebagai seorang *Sunniy* memberikan peran yang lebih kecil terhadap akal daripada kaum *Mu'tazilah.*

[45] Hal ini antara lain dikemukakan oleh Muchlis M. Hanafi, "Pengantar Studi Literatur Ilmu Tafsir", *Makalah,* disampaikan pada Pertemuan Perdana Kajian Ilmu Tafsir, Pusat Studi Alquran, Jakarta, 27 Juni 2006, h. 2; Juga Ibnu ‘Āsyūr , *al-Tafsīr…,* h. 45; Juga Abū Ħayyān Muħammad bin Yūsuf bin Ħayyān al-Andalusiy, *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 1, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Fikr, 1412 H./1992 M.), h. 21; Juga Al-Dzahabiy, *al-Tafsīr …,* Juz 1, h. 172; Juga Taqiy al-Dīn Aħmad bin ‘Abd al-Ħalīm Ibnu Taymiyah, *Muqaddimah fī Ushūl al-Tafsīr,* (Bayrūt, Lubnān: Dār Ibnu Ħazm, 1418 H./1997 M.), Cet. ke-2, h. 80-81.

[46] ‘Abd al-Raħmān Ibnu Khaldūn, *Muqaddimah al-‘Allāmah Ibnu Khaldūn,* taqdīm wa taħqīq Īhāb Muħammad Ibrāhīm, (T. t.: Dār al-Fikr, t. th.,), h. 491; Juga al-Raħālī al-Fārūq et al., "Manhajuhū fī al-Tafsīr", dalam Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz,* Juz 1, taħqīq wa ta'līq al-Raħālī al-Fārūq et al., (Qatar: al-Syaykh Khalīfah bin Ħamad Āli Tsānī, 1398 H./1977M.), Cet. ke-1, h. c. 14.

al-isyāriy; menjadi *al-tafsīr al-ma'tsūr, al-tafsīr al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy,* dan *al-tafsīr al-ma'qūl*. Kategorisasi terakhir ini menambahkan satu kategori baru yang menggabungkan antara *al-ma'tsūr* (*al-riwāyah*/tekstualitas) dan *al-ma'qūl* (*al-dirāyah*/rasionalitas). Bagaimana gambaran konkret mengenai metode baru tersebut berdasarkan kajian mendalam terhadap sebuah karya tafsir yang menerapkannya, belum ditemukan, apalagi yang mengkhususkan kajiannya pada aspek *al-dirāyah*/ rasionalitas penafsirannya. Di sisi lain, kajian terhadap tafsir yang ditulis oleh mufasir Andalusia yang menghadapi masyarakat muslim yang berbeda dengan masyarakat muslim di kawasan lainnya, tentunya berbeda dengan tafsir dari Timur dunia Islam. Tafsir yang ditulis oleh Al-Zamakhsyariy telah banyak dibahas orang, sementara mengenai tafsir yang ditulis oleh orang yang sezaman dengannya dari Barat dunia Islam belum banyak dibahas, terutama di Indonesia. Di sisi lain, selama ini tafsir Ibnu 'Athiyyah hanya dikenal sebagai *al-Tafsīr al-Ma'tsūr* (*al-riwāyah*/ tekstualitas). Oleh karena itu, menurut hemat penulis, kajian yang akan dituangkan dalam sebuah buku berkaitan dengan aspek *al-dirāyah*/rasionalitas penafsiran Ibnu 'Athiyyah dengan mengkaji karyanya *al-Muħarrar al-Wajīz* ini, layak untuk dilaksanakan. Kajian ini, akan menguatkan kategori baru dalam pembagian metodologi tafsir dan sekaligus mengisi kekosongan yang ada berupa eksplorasi aspek *al-dirāyah*/rasionalitas penafsiran dimaksud.

B. Permasalahan

Uraian dalam subbahasan ini akan dibagi kepada tiga: pertama, identifikasi masalah; kedua, pembatasan masalah; dan ketiga, rumusan masalah.

1. Identifikasi Masalah

Bertolak dari latar belakang masalah yang dikemukakan sebelumnya, maka banyak permasalahan yang dapat dibahas, antara lain dapat diidentifikasikan:

a. Kajian mengenai *al-tafsīr al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy* ini mencakup sekaligus *al-tafsīr al-ma'tsūr* (*al-riwāyah*/tekstualitas) dan *al-tafsīr al-ma'qūl* (*al-dirāyah*/ rasionalitas).

b. Kajian *al-tafsīr al-ma'tsūr* (*al-riwāyah*/tekstualitas) meliputi; penafsiran Alquran dengan Alquran, Alquran dengan hadis,

Alquran dengan pendapat-pendapat para sahabat,[47] dan Alquran dengan pendapat-pendapat para tabi'in yang dapat ditemukan dalam teks tertulis.[48]

c. Di sisi lain, kajian *al-ma'tsūr* (*al-riwāyah*/tekstualitas) di atas dapat pula dijadikan kajian *al-ma'qūl* (*al-dirāyah*/ rasionalitas)*,* ketika penafsiran Alquran dengan Alquran dan Alquran dengan hadis itu berdasar atas pemahaman si mufasir terhadap Alquran dan hadis, bukan atas petunjuk langsung dari Nabi saw. Atau si mufasir melakukan kritik (*naqd*) terhadap hadis-hadis tafsir untuk mengetahui kualitasnya, setelah itu dia melakukan pemilihan dan pemilahan, sehingga mendukung sebagiannya dan menolak sebagian yang lainnya.[49]

d. Kajian mengenai *al-tafsīr al-ma'qūl* (*al-dirāyah*/ rasionalitas)*,* mencakup penafsiran dengan penggunaan nalar (*nazhar*). Dalam hal ini, ulama *'ulūm al-Qur'ān* atau tafsir membagi kepada yang tercela dan yang terpuji. Mufasir *al-ma'qūl,* seperti al-Zamakhsyariy memberikan peran yang tidak terbatas kepada akal dalam memahami semua aspek agama, termasuk keimanan yang harus dibangun berdasarkan keputusan akal, agar tidak ada lagi keraguan.[50] Pada sisi lain, seperti Muħammad Ħusayn al-Dzahabiy tidak membenarkan penggunaan akal secara mutlak dan dia mensyaratkan penafsiran seorang mufasir *al-ma'qūl* harus didasari oleh penguasaan terhadap seluk-beluk Bahasa Arab dalam pembicaraan mereka, pengertian lafal-lafal dan makna-makna yang ditunjukkan oleh lafal-lafal tersebut, pemanfaatan syair-

[47] Sampai dengan pendapat para sahabat ini, masih ada kesepakatan para pakar tafsir untuk memasukkannya dalam kategori *al-Tafsīr al-Ma'sūr.* Al-Ħākim secara mutlak menganggap bahwa pendapat para sahabat sebagai *atsar,* karena mereka menyaksikan sendiri peristiwa turunnya ayat-ayat Alquran, sehingga pendapat mereka dianggap *marfū'* (disandarkan kepada Nabi sendiri). Berbeda dengan Ibn al-Shalāħ dan al-Nawawiy yang membatasi pada informasi yang berkaitan dengan *Asbāb al-Nuzūl* saja. Lihat al-Dzahabiy, *al-Tafsīr …,* Jilid 1, h. 71. Lebih lanjut al-Dzahabiy mengatakan: 1. Yang dihukumkan *marfū'* adalah yang berkaitan dengan *Asbāb al-Nuzūl* dan tidak ada peluang untuk rasio, 2. Yang termasuk kategori *marfū'* ini harus diterima oleh mufasir dalam hal apa pun. 3. Selainnya adalah dikategorikan *mawqūf.* Lihat al-Dzahabiy, *al-Tafsīr …,* Jilid 1, h. 72.

[48] Lihat al-Dzahabiy, *al-Tafsīr …,* Jilid 1, h. 112, dengan penyederhanaan. Kutipan dari tabiin ini masih dia sangsikan sebagai *al-Tafsīr al-Ma'tsūr* atau rasio, kesangsian ini muncul pada *al-Dzahabiy,* karena dia mengkategorikan tafsir *al-Thabariy* sebagai *al-Tafsīr al-Ma'tsūr,* sementara di dalamnya terdapat pula kutipan dari para tabiin. Lihat al-Dzahabiy, *al-Tafsīr …,* Jilid 1, h. 112,

[49] Pengertian *Naqd al-Ħadīts* akan dijelaskan pada bab III.

[50] Mushthafā al-Shāwī, *Manhaj Al-Zamakhsyariy …,* h. 300.

syair *'Arab Jāhiliy*, sikapnya terhadap hadis-hadis *asbāb al-nuzūl,* pengenalannya terhadap ayat-ayat *nāsikh* (yang menghapus hukum sebelumnya) dan *mansūkh* (yang dihapus hukumnya) dan sejumlah ilmu yang dibutuhkan oleh seorang mufasir untuk menafsirkan Alquran.[51] Tampaknya, apa yang dikemukakan oleh al-Dzahabiy inilah yang relevan dengan aspek *al-dirāyah*/rasionalitas penafsiran Alquran yang akan dieksplorasi dari penafsiran Ibnu 'Athiyyah nanti.

2. Batasan Masalah

Mengingat bahwa penafsiran Ibnu 'Athiyyah dalam karyanya *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* tersebut menyangkut kajian mengenai *al-tafsīr al-ma'tsūr* (*al-riwāyah*/ tekstualitas) dan sekaligus juga kajian mengenai *al-tafsīr al-ma'qūl* (*al-dirāyah*/rasionalitas) yang cakupan pembahasannya cukup luas, maka buku ini membatasi diri pada aspek *al-dirāyah*/rasionalitas penafsirannya. Dan disadari sepenuhnya, bahwa aspek *al-tafsīr al-ma'tsūr* (*al-riwāyah*/tekstualitas) tidak dapat diabaikan begitu saja, karena ada kalanya Ibnu 'Athiyyah melakukan kritik terhadap riwayat-riwayat tertentu, sehingga riwayat tersebut harus disertakan pula, agar dalam pembahasan tidak ada lompatan pemikiran.

Berkaitan dengan sampel penafsiran Ibnu 'Athiyyah, dibatasi pada ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah kalam, hukum, jihad, kebahasaan (*isytiqāq, naħwu,* dan *balāgah*) dan ilmu-ilmu Alquran (qiraat, *asbāb al-nuzūl, nāsikh wa al-mansūkh, al-munāsabah,* dan *i'jāz al-Qur'ān*), yang berjumlah sekitar 130 ayat yang tersebar dalam berbagai *sūrah*.

3. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang dan batasan masalah yang dikemukakan sebelumnya, maka permasalahan dalam buku ini dirumuskan menjadi: Bagaimana aspek *al-dirāyah*/rasionalitas penafsiran Ibnu 'Athiyyah yang terdapat dalam kitabnya *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz?* Masalah pokok ini dibagi kepada tiga submasalah sebagai berikut: 1. Bagaimana format penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan penalaran logis? 2. Bagaimana format penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan analisis linguistik? 3. Bagaimana format penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan analisis ilmu-ilmu Alquran?

[51] Didasarkan atas definisi *al-tafsīr al-ma'qūl* (*al-tafsīr bi al-ra'y*) yang dikemukakan oleh al-Dzahabiy, *al-Tafsīr …,* Juz 1, h. 183.

C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Berdasar atas permasalahan yang telah diajukan sebelumnya, maka tujuan penelitian ini adalah: Untuk menemukan aspek *al-dirāyah*/rasionalitas penafsiran Ibnu ‘Athiyyah dalam kitabnya *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, terutama berkaitan dengan format penalaran logis, analisis linguistik, dan analisis ilmu-ilmu Alquran dalam penafsirannya.

2. Signifikansi Penelitian

Hasil penelitian ini diharapkan dapat mengisi kekurangan informasi berkaitan dengan aspek *al-dirāyah*/rasionalitas penafsiran Ibnu ‘Athiyyah dalam karyanya *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, terutama berkaitan dengan format penalaran logis, analisis linguistik dan ilmu-ilmu Alquran dalam penafsirannya. Dengan demikian, buku ini diharapkan berguna dalam memberikan kontribusi (sumbangan) pemikiran bagi yang berminat terhadap kajian pemikiran Islam, terutama penggunaan penalaran logis, analisis linguistik dan ilmu-ilmu Alquran dalam menafsirkan Alquran. Di samping itu, untuk masyarakat umum diharapkan dapat memahami ajaran dasar Islam melalui tafsir Alquran tersebut dengan baik dan meyakinkan, sehingga dapat mengisi kehidupan ini dengan keyakinan dan amaliyah yang mantap.

D. Penegasan Judul

Buku ini berjudul Rasionalitas Penafsiran Tafsir Ibnu ‘Athiyyah. Yang dimaksud dengan Tafsir Ibnu ‘Athiyyah di sini, adalah: *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz,* sebuah karya monumental Ibnu ‘Athiyyah, sedangkan yang dimaksudkan dengan rasionalitas penafsirannya adalah penafsiran logis dalam bentuk penyimpulan terhadap ayat Alquran yang dia tafsirkan, baik yang bersifat induktif maupun deduktif. Dalam hal ini dibatasi pada penafsirannya terhadap ayat-ayat *kalām*, hukum, dan *jihād*; penafsiran linguistik dalam bentuk menafsirkan ayat Alquran dengan menggunakan analisis kebahasaan (baca: Bahasa Arab) yang dibatasi pada *isytiqāq, naħwu,* dan *balāgah*; dan penafsiran ayat Alquran dengan menggunakan analisis ilmu-ilmu Alquran yang dibatasi pada qiraat, *asbāb al-nuzūl, nāsikh wa al-mansūkh, al-munāsabah,* dan *i’jāz al-Qur’ān*.

E. Kajian Terdahulu yang Relevan

Kajian mengenai biografi Ibnu ‘Athiyyah sebagai sosok ilmuan keislaman (tafsir, hadis, fiqh, qiraat, dan bahasa) telah banyak dilakukan orang, namun yang berkaitan dengan aspek *al-dirāyah*/rasionalitas penafsirannya, sepengetahuan penulis belum ditemukan. Al-Sayyid Muħammad ‘Aliy Iyāziy memberikan informasi adanya beberapa tulisan berkaitan dengan *Tafsir Ibnu ‘Athiyyah,* yang terpenting di antaranya adalah sebagai berikut:

1. *Muqaddimah* tafsir ini diterbitkan bersamaan dengan *Muqaddimah Kitāb al-Mabānī,* karya ulama Maroko, di*tashħīħ* oleh Arthur Jeffery (orientalis Inggris) dan dilengkapi dengan *mustadrak* dan daftar ralat oleh ‘Abdullāh Ismā‘īl al-Shāwī, diterbitkan oleh Maktabah al-Khānjiy Cairo, tahun 1394 H./1972 M.[52] *Muqaddimah* Tafsir Ibnu ‘Athiyyah ini memuat uraian berkaitan dengan ilmu tafsir dan prinsip-prinsipnya dalam menafsirkan Alquran. Di bagian akhirnya dia mengemukakan penafsiran *isti'ādzah* dan *basmalah.*[53]

2. 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm.* Buku ini, semula adalah disertasi yang dipertahankan oleh penulisnya pada Fakultas Ushūl al-Dīn, Jurusan Tafsīr dan 'Ulūm al-Qur'ān, Universitas al-Azhar Cairo, tahun 1971. Diterbitkan oleh percetakan al-Hay'ah al-‘Āmmah li Syu'ūn al-Mathābi‘ al-Amīriyyah, pada tahun 1393 H./1973 M. Buku ini memberikan kontribusi besar terhadap buku (yang ada di hadapan pembaca ini), terutama berkaitan dengan biografi Ibnu ‘Athiyyah, yang telah menjadikan tulisan Ibnu ‘Athiyyah sendiri yang masih berupa manuskrip sebagai rujukan utamanya. Di samping itu, sebagian rujukannya masih belum sampai ke perpustakaan di Indonesia.

   Buku ini berupaya membandingkan (*muqāranah*) antara empat kitab tafsir yang ditulis sezaman, dua kitab dari dunia Islam bagian Timur, yaitu: *al-Kasysyāf,* karya Al-Zamakhsyariy dan *Ma'ālim al-Tanzīl,* karya al-Bagawiy; dua kitab lainnya dari dunia Islam bagian Barat, yaitu: *al-Muħarrar al-Wajīz,* karya Ibnu ‘Athiyyah sendiri dan *Aħkām al-Qur'ān,* karya Ibnu al-‘Arabiy.[54]

---

[52] Iyāziy, *Al-Mufassirūn*…, h. 628.

[53] ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Syāfī Muħammad, "Muqaddimah", dalam Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 1, h. 33-64.

[54] Lihat ‘Abd al-Wahhāb ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm,* (Al-Qāhirah: al-Hay'ah al-'Āmmah li Syu'ūn al-Mathābi' al-

3. Muħammad al-Fādhil bin ‘Āsyūr, *al-Tafsīr wa Rijāluh.* Kaitannya dengan penelitian ini adalah bahwa buku tersebut merupakan buku pertama yang membuat kategori baru penafsiran yang menggabungkan *al-ma’sūr* (*al-riwāyah*/ tekstualitas) dan *al-ma‘qūl* (*al-dirāyah*/rasionalitas) dengan istilah *al-tafsīr al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy*. Dalam buku ini, penulisnya menjadikan tafsir Ibnu ‘Athiyyah sebagai salah satu contoh yang menerapkan metode tersebut.

4. Muħammad Ħusayn al-Dzahabiy, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* yang ditulis untuk pengukuhan gelar Guru Besar dalam ‘*Ulūm al-Qur'ān wa al-Ħadīts* pada tahun 1946 M.[55] Buku ini merupakan karya monumental di bidang ilmu tafsir atau metodologi tafsir dan banyak dikutip oleh penulis berikutnya. Pembahasan mengenai Ibnu ‘Athiyyah dan tafsirnya termuat pada halaman 238-242. Dalam buku ini, dikemukakan informasi mengenai tafsir Ibnu ‘Athiyyah, namun masih mengkategorikannya dalam deretan *al-tafsīr al-ma'tsūr*,

5. Al-Sayyid Muħammad ‘Aliy Iyāziy, *al-Mufassirūn: Ħayātuhum wa Manhajuhum,* diterbitkan di Teheran oleh *Wazārah al-Tsaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmiy*, pada tahun 1414 H./1993 M. Pembahasan mengenai Ibnu ‘Athiyyah dan tafsirnya termuat pada halaman 622-628. Menurut Iyāziy, tafsir Ibnu ‘Athiyyah ini termasuk tafsir yang menggabungkan *al-ma’tsūr* (*al-riwāyah*/tekstualitas) dan *al-ma‘qūl* (*al-dirāyah*/ rasionalitas).[56]

F. Metode Penelitian

Berdasarkan uraian sebelumnya, penelitian ini bertolak dari adanya kategorisasi tafsir yang menggabungkan *al-ma'tsūr*/ tekstualitas dan *al-ma‘qūl*/rasionalitas dalam satu karya tafsir. Salah satu di antaranya adalah karya Ibnu ‘Athiyyah yang berjudul: *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. Aspek *al-ma'tsūr* (*al-riwāyah*/tekstualitas) dari tafsir ini telah lama dikenali oleh para mufasir dan pemerhati tafsir. Akan tetapi, berkaitan dengan aspek *al-dirāyah*/rasionalitas penafsirannya baru dikategorisasikan beberapa dasawarsa yang lalu, dan belum ditemukan informasi lengkap mengenai format penafsirannya. Dengan demikian, buku ini akan memperkuatnya dengan

Amīriyyah, 1393 H./1973 M.).

[55] Al-Dzahabiy, *al-Tafsīr*…, Jilid 1, h. 8. Catatan kaki nomor satu.

[56] Iyāziy, *al-Mufassirūn …,* h. 625.

mengeksplorasi format penafsirannya tersebut, terutama yang berkaitan dengan penalaran logis, analisis linguistik dan ilmu-ilmu Alquran.

Mengingat bahwa yang diteliti dalam buku ini adalah: hasil kerja pemikiran seorang tokoh yang masa hidupnya telah lama berlalu, maka jenis metode penelitian yang digunakan adalah penelitian kepustakaan (*library research*) dengan mencari dan mengumpulkan sumber-sumber kepustakaan yang ada kaitannya dengan masalah pokok penelitian yang telah dirumuskan.

1. Data dan Sumber Data

Data yang akan digali terdiri atas: data pokok, berkaitan dengan aspek *al-dirāyah*/rasionalitas penafsiran Ibnu 'Athiyyah dalam kitabnya *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* (secara khusus berkaitan dengan penalaran logis, analisis linguistik, dan ilmu-ilmu Alquran dalam menafsirkan Alquran). Sedangkan data pelengkap, berkaitan dengan profil Ibnu 'Athiyyah dan tafsirnya, serta kondisi sosial keagamaan dan kemasyarakatan yang melingkungi kehidupannya.

Untuk mempermudah penghimpunan data pokok berkaitan dengan aspek *al-dirāyah*/rasionalitas penafsiran Ibnu 'Athiyyah, penulis menetapkan tiga klasifikasi berikut:

a. Penalaran Logis

Klasifikasi ini dirinci lagi menjadi: pertama, penafsirannya terhadap ayat-ayat kalam. Untuk meghimpun ayat-ayat kalam ini, penulis menggunakan *Kitāb al-Tawħīd,* karya al-Māturīdiy dan *al-Luma'* karya al-Asy'ariy, *Risālah Tawħīd,* karya Muħammad Abduh, serta *al-Ħushūn al-Ħamīdiyyah,* karya al-Jisr. Karya-karya ini menuntun penulis untuk menelusuri ayat-ayat kalam dimaksud. Kedua, ayat-ayat hukum. Untuk menghimpun ayat-ayat hukum ini, penulis menggunakan *'Ilmu Ushūl al-Fiqh,* karya 'Abd al-Wahhāb Khallāf dan *Ushūl al-Fiqh,* karya Muħammad Abū Zahrah. Karya-karya ini memandu penulis untuk menelusuri ayat-ayat hukum dimaksud. Ketiga, ayat-ayat jihad. Untuk menghimpun ayat-ayat jihad ini, penulis mengunakan *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qur'ān al-Karīm,* karya Muħammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, dalam hal ini kata yang dilacak adalah; *jāhid, jāhidū,* dan *qātilū*.

b. Analisis Linguistik (Kebahasaan)

Klasifikasi ini dirinci lagi menjadi: pertama, *isytiqāq* (asal-usul kata), kedua, *naħwu* (gramatika), dan ketiga *balāgah* (retorika). Untuk menghimpun ayat-ayat berkaitan dengan bahasan linguistik (kebahasaan) ini, penulis menggunakan *Jāmi‘ al-Durūs al-‘Arabiyyah,* Juz pertama sampai dengan ketiga, karya al-Galāyayn. Karya ini dapat memberi arahan berkaitan dengan klasifikasi pembahasan yang dirancang, namun tidak semuanya ditemukan dalam aspek *al-dirāyah*/rasionalitas penafsiran Ibnu ‘Athiyyah.

c. Analisis Ilmu-ilmu Alquran

Klasifikasi ini dirinci menjadi: pertama, qiraat; kedua, *asbāb al-nuzūl*; ketiga, *al-nāsikh wa al-mansūkh*; keempat, *al-munāsabah*; dan kelima *i’jāz al-Qur'ān*. Untuk menghimpun ayat-ayat terkait, digunakan *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur'ān,* karya al-Zarkasyiy, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur'ān,* karya al-Zarqāniy, dan khusus berkenaan dengan qiraat, ditambahkan *Kaidah Qiraat Tujuh* Jilid I, karya H. Ahmad Fathoni dan *al-Taysīr fī al-Qirā’āt al-Sab‘,* karya al-Dāniy.

Sumber utama data pokok yang berkaitan dengan aspek *al-dirāyah*/rasionalitas penafsiran Ibnu ‘Athiyyah, adalah *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*. Data pokok lainnya adalah landasan teori berkaitan dengan aspek *al-dirāyah*/ rasionalitas dalam kajian tafsir, digali dari sejumlah buku ‘*Ulūm al-Qur'ān,* seperti; *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur'ān,* karya al-Zarkasyiy; *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur'ān,* karya al-Suyūthiy; *Manāhil al-'Irfān fī ‘Ulūm al-Qur'ān,* karya al-Zarqāniy, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* karya al-Dzahabiy, *Ushūl al-Tafsīr wa Qawā‘iduh,* karya al-Syaykh Khālid ‘Abd al-Raħmān al-‘Akk, *al-Madkhal ilā Manāhij al-Mufassirīn*, karya Muħammad al-Sayyid Jibrīl, *Manāhij fī al-Tafsīr,* karya Mushthafā al-Shāwiy al-Juwayniy, *Manāhij al-Mufassirīn,* karya Manī‘ ‘Abd al-Ħalīm Maħmūd, *Ta'rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufassirīn,* karya Shalāħ 'Abd al-Fattāħ al-Khālidiy, *Muqaddimah fī Ushūl at-Tafsīr,* karya Ibnu Taymiyah dan lainnya. serta buku-buku *‘Ulūm al-Ħadīts*. Yang terakhir ini diperlukan, karena tafsir sendiri pada awalnya merupakan bagian dari hadis (terutama *al-tafsīr al-ma’tsūr*/tekstualitas).

Untuk memperluas wawasan mengenai penafsiran Ibnu ‘Athiyyah, penulis berupaya membandingkannya dengan

penafsiran al-Zamakhsyariy dalam *al-Kasysyāf*, Muħammad 'Abduh/Muħammad Rasyīd Ridhā dalam *al-Manār*, al-Thabariy dalam *Jāmi' al-Bayān*, al-Qurthubiy dalam *al-Jāmi' li Aħkām al-Qur'ān*, Abū Ħayyān al-Andalusiy dalam *al-Baħr al-Muħīth* dan *al-Nahr al-Mād*, Muħammad 'Aliy al-Shābūniy dalam *Shafwah al-Tafāsīr* dan *Rawā'i' al-Bayān*, al-Khathīb al-Syarbīniy dalam *al-Sirāj al-Munīr*. Berkaitan dengan ayat-ayat kalam, ditambahkan pula perbandingannya dengan pendapat *al-Asy'ariy* dalam *al-Luma'* dan *al-Ibānah,* al-Māturīdiy dalam *Kitāb al-Tawħīd,* al-Bazdawiy dalam *Kitāb Ushūl al-Dīn*. Berkaitan dengan analisis kebahasaan dan qiraat, ditambahkan pula perbandingannya dengan pendapat al-'Ukbariy dalam *al-Tibyān fī I'rāb al-Qur'ān*. Berkaitan dengan *asbāb al-nuzūl* ditambahkan pula perbandingannya dengan al-Wāħidiy dalam *Asbāb al-Nuzūl*. Dan berkaitan dengan *al-munāsabah,* ditambahkan pula perbandingannya dengan al-Biqā'iy dalam *Nazhm al-Durar*. Perbandingan ini disesuaikan dengan porsi yang diperlukan, seperti: al-Wāħidiy hanya dalam analisis *asbāb al-nuzūl* dan al-Biqā'iy hanya dalam analisis *al-munāsabah*.

Data sekunder, berkaitan dengan biografi singkat Ibnu 'Athiyyah dan profil tafsirnya serta kondisi sosial ketika tafsir itu ditulis. Sumber data berkaitan dengan hal tersebut antara lain *Kasyf al-Zhunūn,* karya Ħājī Khalīfah; *al-Dībāj al-Mudzahhab,* karya Ibnu Farħūn; *Nafħ al-Thīb*, karya al-Maqqariy; *Tārīkh Qudhāh al-Andalus,* karya al-Nabāhiy; *al-Jawhar al-Tsamīn bi Ma'rifah Dawlah al-Murābithīn,* karya al-Shallābiy; *Tārīkh al-Islām: al-Siyāsiy wa al-Dīniy wa al-Tsaqāfiy wa al-Ijtimā'iy,* karya Ħasan Ibrāhīm Ħasan dan lainnya. Sumber data berkaitan dengan biografinya, antara lain seperti: *Bugyah al-Wu'āh fī Thabaqāt al-Lugawiyyīn wa al-Nuħāh,* karya 'Abd al-Raħmān bin Abū Bakr al-Suyūthiy, *al-Dībāj al-Mudzahhab fī Ma'rifah A'yān al-Madzhab,* karya Ibrāhīm bin 'Aliy Ibnu Farħūn, *Thabaqāt al-Mufassirīn,* karya al-Ħāfizh Syams al-Dīn Muħammad bin 'Aliy bin Aħmad al-Dāwūdiy, *Bugyah al-Multamis fī Tārīkh Rijāl al-Andalus...,* karya Aħmad bin Yaħyā bin 'Umayrah al-Dhabbiy dan lainnya. Sementara yang berkaitan dengan situasi ketika tafsir Ibnu 'Athiyyah ini ditulis, digunakan buku-buku: 'Aliy Muħammad Muħammad al-Shallābiy, *al-Jawhar al-Tsamīn bi Ma'rifah Dawlah al-Murābithīn;* Abū al-Ħasan 'Aliy bin Abī al-Karam Muħammad bin Muħammad bin 'Abd al-Karīm bin 'Abd al-Wāħid al-Syaybāniy yang populer dengan sebutan Ibn al-Atsīr, *al-Kāmil fī at-Tārīkh;* Ħasan Ibrāhīm Ħasan, *Tārīkh al-Islām: al-Siyāsiy wa al-Dīniy wa al-*

Tsaqāfiy wa al-Ijtimā‘iy; Abū al-Ħasan ‘Aliy bin ‘Abdullāh bin al-Ħasan al-Nabāhiy, *Tārīkh Qudhāh al-Andalus*; Aħmad bin Muħammad al-Maqqariy al-Tilimsāniy, *Nafħ al-Thīb min Gushn al-Andalus al-Rathīb;* ‘Abd al-Wahhāb ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm;* Mushthafā Ibrāhīm al-Masyīniy, *Madrasah al-Tafsīr fī al-Andalus;* Lisān al-Dīn al-Khathīb, *al-Iħāthah fī Ashħāb al-Garnāthah;* Philip K. Hitti, *History of the Arabs: From The Earliest Times to The Present;* Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples;* Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies,* dan W. Montgomery Watt and Pierre Cachia, *A History of Islamic Spain*.

Kajian yang merupakan penelitian kepustakaan ini lebih bersifat analisis-argumentatif dalam menunjukkan aspek *al-dirāyah*/rasionalitas penafsiran Ibnu ‘Athiyyah dalam karyanya *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. Dalam membangun landasan teori, dirumuskan kriteria aspek *al-dirāyah*/rasionalitas penafsiran Alquran dengan cara berpikir induktif, dengan menggunakan data-data yang digali dari buku-buku ‘*ulūm al-Qur'ān*. Yang berhubungan dengan situasi ketika tafsirnya itu ditulis, dianalisis dengan pendekatan sejarah sosial keagamaan dan kemasyarakatan, terutama dalam lokasi yang melingkungi kehidupan Ibnu ‘Athiyyah, yakni Andalusia dalam masa pemerintahan *Dawlah al-Murābithīn*.

G. Sistematika Pembahasan

Pembahasan dalam buku ini disajikan dalam tujuh bab yang masing-masing bab terdiri atas sub-sub bahasan yang saling berkaitan. Pembahasan dimaksud disusun dengan sistematika sebagai berikut:

Bab pertama, pendahuluan. Bab ini diisi dengan uraian tentang latar belakang masalah; permasalahan; tujuan dan signifikansi penelitian; penegasan judul; kajian terdahulu yang relevan; metode penelitian; dan sistematika pembahasan.

Bab kedua, profil Ibnu ‘Athiyyah dan tafsirnya, dimaksudkan untuk mengenalkan sosok tokoh yang aspek *al-dirāyah*/ rasionalitas penafsirannya akan dijadikan fokus penelitian. Bab ini berisi uraian mengenai biografi singkat Ibnu ‘Athiyyah, pandangannya terhadap tafsir, kemudian berkenaan dengan tafsirnya akan diuraikan sekitar penamaannya, kondisi sosial ketika tafsir itu ditulis, identifikasi kitab tafsirnya, sistematika

tafsir yang dia kembangkan dan referensi Ibnu ‘Athiyyah dalam penafsirannya.

Bab ketiga, aspek *al-dirāyah*/rasionalitas dalam penafsiran Alquran, dimaksudkan untuk memberikan kriterianya dalam penafsiran Alquran, sehingga wujud konkretnya dapat ditemukan dalam penafsiran Alquran, hal ini akan dijadikan acuan bab keempat sampai bab keenam. Di sini akan dikemukakan sekitar penafsiran Alquran, pengertian *al-dirāyah*/rasionalitas dalam penafsiran Alquran, macam-macam penalaran penafsiran dan penakwilan Alquran.

Bab keempat, meninjau penalaran logis Ibnu ‘Athiyyah dalam penafsiran Alquran. Di sini pembahasan diisi dengan uraian; penafsiran Ibnu ‘Athiyyah terhadap ayat-ayat kalam, ayat-ayat hukum, dan ayat-ayat jihad.

Bab kelima, meninjau analisis linguistik Ibnu ‘Athiyyah dalam penafsiran Alquran. Di sini pembahasan diisi dengan uraian; penafsiran Ibnu ‘Athiyyah dengan menggunakan ilmu asal-usul kata (*isytiqāq*), gramatika (*naħwu*), dan retorika (*balāgah*),

Bab keenam meninjau analisis ilmu-ilmu Alquran Ibnu ‘Athiyyah dalam penafsiran Alquran. Di sini pembahasan akan diisi dengan uraian: penafsiran dengan menggunakan qiraat*, asbāb al-nuzūl, al-nāsikh wa al-mansūkh, al-munāsabah,* serta *i‘jāz. al-Qur'ān*.

Bab ketujuh, merupakan bab terakhir. Ia berisi kesimpulan yang ditarik dari pembahasan pada bab-bab sebelumnya, dalam rangka menjawab masalah pokok yang telah dirumuskan di bagian pendahuluan. Dan sebagai kata penutup, akan penulis ajukan implikasi penelitian.

BAB II
PROFIL IBNU ‘ATHIYYAH DAN TAFSIRNYA

Sebelum mengemukakan uraian mengenai profil Ibnu ‘Athiyyah ini, perlu ditegaskan bahwa Ibnu ‘Athiyyah yang dimaksudkan dalam buku ini adalah orang Andalusia (*al-Andalusiy*), bukan orang Damaskus (*al-Damsyiqiy* atau *al-Dimasyqiy*). Yang terakhir ini bernama ‘Abdullāh bin ‘Athiyyah Abū Muħammad al-Damsyiqiy, meninggal tahun 383 H./993 M.[1] Para penulis biografi sering memberinya label: *al-Mutaqaddim*, sementara yang segera akan dibahas profilnya, oleh mereka diberi label: *al-Muta'akhkhir*,[2] karena masa hidupnya lebih akhir (belakangan). Pembahasan pada bab ini akan diisi dengan uraian mengenai profil Ibnu ‘Athiyyah, sebagai tokoh yang karyanya akan dicermati dalam buku ini. Setelah itu, dilanjutkan dengan profil tafsirnya, yang dalam buku ini akan dijadikan fokus bahasan.

A. Profil Ibnu ‘Athiyyah

1. Biografi Singkat

Nama lengkapnya Abū Muħammad ‘Abd al-Ħaqq bin Gālib bin ‘Abd al-Raħmān bin Gālib bin ‘Abd al-Ra'ūf bin Tamām bin ‘Abdullāh bin Tamām bin ‘Athiyyah bin Khālid bin ‘Athiyyah al-Muħāribiy (*al-Dākhil*).[3] Mengenai silsilah Ibnu ‘Athiyyah ini,

---

[1] Al-Mawlā Mushthafā bin ‘Abdullāh al-Qusthanthiniy al-Rūmiy al-Ħanafiy dikenal dengan Mulā Kātib al-Jalabiy dan populer dengan Ħājī Khalīfah, *Kasyf al-Zhunūn ‘an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn,* Juz 5, (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1414 H./1994 M.), h. 366.

[2] Antara lain Ħājī Khalīfah menggunakan label tersebut. Lihat bukunya, *Kasyf al-Zhunūn…,* Juz 5, h. 366.

[3] ‘Abd al-Wahhāb ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm,* (al-Qāhirah: al-Hay'ah al-‘Āmmah li Syu'ūn al-Mathābi' al-Amīriyyah, 1393 H./1973 M.), h. 15. Ungkapan *al-Dākhil* mengindikasikan bahwa dialah yang pertama kali masuk ke Andalusia dari Banī ‘Athiyyah; Juga al-Raħālī al-Fārūq, et al., "al-Ta‘rīf bi al-Mu‘allif", dalam Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz,* taħqīq wa ta'līq al-Raħālī al-Fārūq, et al., (Qatar: Khalīfah bin Hamad Āli Tsānī Amīr Dawlah Qatar, 1398 H./1977 M.), Cet. ke-1, Juz 1, h. b.1. Terdapat beberapa perbedaan informasi mengenai silsilah Ibnu ‘Athiyyah ini, namun data ini menurut penulis kedua buku yang dikutip, diambil dari *al-Fahrasat* karya Ibnu *‘Athiyyah* sendiri, yang masih berupa manuskrip. Lihat al-Raħālī al-Fārūq, et al.,

terjadi perbedaan pendapat di kalangan ahli sejarah. Penyebabnya adalah, karena di antara mereka ada yang hanya memberikan informasi ringkas, sementara yang lain memberikan keterangan yang lengkap.[4]

Orang pertama dari Banī ʿAthiyyah[5] yang masuk dan menetap di Desa Qunaybilah[6] di pojok Granada adalah ʻAthiyyah bin Khufāf al-Muħāribiy, orang tua Khālid. Dia menurunkan banyak anak yang mempunyai kedudukan dan terhormat.[7] Dia berkebangsaan Arab, berprofesi sebagai tentara yang turut berperang untuk merebut Andalusia. Hanya saja informasi mengenai kedatangannya tidak diketahui secara pasti, apakah bersama pasukan pertama, di bawah pimpinan panglima Thāriq bin Ziyād, pada tahun sembilan puluh dua Hijriyah, atau bersama pasukan kedua, di bawah pimpinan panglima Mūsā bin Nushayr pada tahun sembilan puluh tiga Hijriyah, namun yang jelas, kedatangannya ke Andalusia bersama pasukan tentara, ketika terjadi penguasaan terhadap Andalusia.[8] Dari ʻAthiyyah al-Muħāribiy inilah dikenal Banī ʻAthiyyah, sehingga tokoh yang diteliti ini dikenal dengan sebutan Ibnu ʻAthiyyah .[9]

"al-Taʻrīf …", Juz 1, h. b. 2; Uraian lebih rinci, lihat ʻAbd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ʻAthiyyah…,* h. 13-16.

4 Al-Raħālī al-Fārūq, et al., "al-Taʻrīf …", Juz 1, h. b. 2-3. Contoh konkret informasi ringkas dilakukan oleh Abū Ħayyān al-Andalusiy, *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 1, (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1403 H./1983 M.), Cet. ke-2, h. 9; Juga Muħammad Ħusayn al-Dzahabiy, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* Jilid 1, (al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1424 H./2003 M.), Cet. ke-8, h. 173. Menurut ʻAbd al-Wahhāb Fāyid, ada kekeliruan yang ditemukan dalam karya Ibnu Busykuwāl dan karya lain yang menjadikannya sebagai referensi, karena berbeda dengan data yang dikemukakan oleh Ibnu ʻAthiyyah sendiri dalam *al-Fahrasat,* lihat bukunya, *Manhaj Ibni ʻAthiyyah…,* h. 15-16. Berkaitan dengan biografi Ibnu ʻAthiyyah ini, ʻAbd al-Wahhāb Fāyid lebih banyak mengandalkan *al-Fahrasat,* karya Ibnu ʻAthiyyah.

5 Istilah Banī ʻAthiyyah ini dengan bangga digunakan oleh Ibnu ʻAthiyyah sendiri ketika dia menginformasikan orang-orang Arab yang menetap di Andalusia dengan ungkapan: *Wa minhum Banū ʻAthiyyah A'yān Garnāthah.* Lihat al-Maqqariy, *Nafħ al-Thīb min Gushn al-Andalus al-Rathīb*, Jilid 1, taħqīq Iħsān ʻAbbās, (Bayrūt: Dār Shādir, 1408 H./1988 M.), h. 292.

6 ʻAbd al-Wahhāb Fāyid menjelaskan bahwa nama desa ini mengalami perubahan, menurutnya namanya adalah Qusytālah. Lihat bukunya *Manhaj Ibni ʻAthiyyah…,* h. 13, catatan kaki nomor 4.

7 Ibnu Farħūn al-Mālikiy, *al-Dībāj al-Mudzahhab fī Maʻrifah ʻUlamā al-Madzhab,* Juz 2, taħqīq Muħammad al-Aħmadiy Abū al-Nūr, (al-Qāhirah: Dār al-Turāts, t. th.), h. 57; ʻAbd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ʻAthiyyah…,* h. 14; Juga al-Dzahabiy, *al-Tafsīr …,* Juz 1, h. 171,

8 ʻAbd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ʻAthiyyah…,* h. 13.

9 ʻAbd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ʻAthiyyah…,* h. 13.

Ibnu ‘Athiyyah dilahirkan pada tahun 481 H./1088 M.[10] di Granada, Andalusia.[11] Dia hidup di lingkungan keluarga ilmuan, terhormat dan cerdas,[12] orang tuanya seorang imam ahli hadis (*ħāfizh*), guru terkemuka, suka melakukan perjalanan untuk mencari ilmu (*riħlah ‘ilmiyyah*) dan berguru kepada para ulama untuk memperdalam ilmunya.[13]

‘Abd al-Wahhāb Fāyid mencatat ada empat tokoh ulama dari *Banī ‘Athiyyah* sebelum Ibnu *‘Athiyyah*, mereka adalah: Pertama, Qāsim bin Tamām bin ‘Athiyyah al-Muħāribiy (w. 318 H./930 M.) seorang ulama terkenal, ahli Fiqh, yang belajar pada dua ulama terkenal di masanya, yaitu: Sa'īd bin al-Namir al-Gāfiqiy, salah seorang dari tujuh ulama di Ilbīrah dalam waktu yang bersamaan. Saħnūn, seorang penulis *al-Mudawwanah* mengambil periwayatan hadis dari Sa'īd bin al-Namir al-Gāfiqiy ini. Ulama lain yang menjadi guru Qāsim adalah yang berada di Cordova (*Qurthubah*), yaitu Yūsuf bin Yaħyā al-Magāmiy.[14] Kedua, Gālib bin ‘Abd al-Ra'ūf bin Tamām bin ‘Athiyyah al-Muħāribiy (w. sebelum tahun 400 H./1009 M.), seorang ulama Fiqh. Dia belajar pada dua orang ahli Fiqh di Andalusia, yaitu: Muħammad

---

[10] Al-Maqqariy, *Nafħ al-Thīb …,* Jilid 2, h. 528; Abū al-Ħasan ‘Aliy bin ‘Abdullāh bin al-Ħasan al-Nabāhiy, *Tārīkh Qudhāh al-Andalus*, dhabbathathu wa syaraħathu wa 'allaqat 'alayhi wa qaddamat lahū wa rattabat fahārisahū al-Duktūrah Maryam Qāsim Thawīl, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1425 H./1995 M.), Cet. ke-1, h. 142; Ibnu Farħūn, *al-Dībāj al-Mudzahhab* …, Juz 2, h. 58; al-Raħālī al-Fārūq, et al., "al-Ta‘rīf …" Juz 1, h. b. 3; al-Ħāfizh Syams al-Dīn Muħammad bin Aħmad al-Dāwūdiy, *Thabaqāt al-Mufassirīn,* Juz 1, taħqīq ‘Aliy Muħammad 'Umar, (al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1392 H./1972 M.), Cet. ke-1, h. 261. Juga Ħasan Yūnus ‘Abīdū, *Dirāsah wa Mabāħits fī Tārīkh al-Tafsīr wa Manāhij al-Mufassirīn*, (al-Qāhirah: Jāmi‘ah al-Azhar, 1991), h. 91. Informasi lain menyebutkan kelahirannya tahun 480 H. Lihat Muħammad Syākir al-Katbiy, *Fawāt al-Wafayāt wa al-Dzayl 'alayhā,* Jilid 2, taħqīq Iħsān ‘Abbās, (Bayrūt: Dār Shādir, t.th.), h. 256. Informasi tanggal dan bulan kelahirannya tidak penulis temukan.

[11] Al-Raħālī al-Fārūq, et al., "al-Ta‘rīf …" Juz 1, h. b. 3; Juga ‘Abd Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 17.

[12] Al-Nabāhiy, *Tārīkh Qudhāh…,* h. 141; al-Dzahabiy, *al-Tafsīr …,* Juz 1, h. 171,

[13] Ibnu Farħūn, *al-Dībāj al-Mudzahhab …,* Juz 2, h. 58; al-Dzahabiy, *al-Tafsīr*…, Juz 1, h. 171.

[14] Ibnu Farħūn, *al-Dībāj al-Mudzahhab…,* Juz 2, h. 130, 142 dan 184; Abū Nashr al-Fatħ bin Muħammad Khaqān, *Qalā'id al-'Iqyān*, (T. t.:, al-Taqaddum al-‘Ilmiyyah, 1320 H.), Cet. ke-1, h. 216; Abū ‘Abdullāh Muħammad bin ‘Abdullāh al-Qudhā’iy al-Ma‘rūf bi Ibn al-Abbār, *al-Mu‘jam fī Ashħāb Abī ‘Aliy al-Shadafiy*, (Madrid: t. p., 1885), h. 259; dan, *al-Takmilah li Kitāb al-Shilah*, (al-Qāhirah: al-Khānjiy, 1375 H.), h. 521 dan 874; al-Nabāhiy, *Tārīkh Qudhāh…,* h. 109; Abū al-Walīd ‘Abdullāh bin Muhammad al-Azdiy yang dikenal dengan Ibn al-Qardhiy, *Tārīkh al-Ulamā wa al-Ruwāh bi al-Andalus*, Juz 1, taħqīq al-Sayid ‘Izzat al-‘Aththār al-Ħusayniy, (al-Qāhirah: al-Khānjiy, 1373 H.), h.192; al-Wazīr Lisān al-Dīn bin al-Khathīb, *al-Iħāthah fī Akhbār Garnāthah*, Juz 1, taħqīq al-Ustādz Muħammad ‘Abdullāh 'Inān, (T.t.: al-Ma‘ārif, t. th.), h. 133; Juga ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 17-18.

bin Fathīs al-Ilbīriy dan Ahmad Khālid al-Qurthubiy. Gālib juga mencari ilmu ke Timur dunia Islam dan berjumpa dengan Abū al-Qāsim al-Jallāb, ahli Fiqh Maliki. Kitabnya *al-Tafrī‘* yang terkenal dalam mazhab Maliki dia ambil dari Abū al-Qāsim al-Jallāb ini. Ketiga, ‘Abd al-Raħmān bin Gālib bin ‘Abd al-Ra'ūf bin ‘Athiyyah al-Muħāribiy. Dia seorang ahli Hadis yang menerima riwayat dari ayahnya dan periwayatannya diambil oleh anaknya Abū Bakr Gālib (orang tua Ibnu ‘Athiyyah). Tidak ditemukan informasi mengenai tahun wafatnya.[15] Keempat, Abū Bakr Gālib bin ‘Abd al-Raħmān bin ‘Athiyyah al-Muħāribiy (441-518 H./1049 M-1124 M.) orang tua Ibnu ‘Athiyyah. Dia belajar pada ulama-ulama Andalusia di masanya, juga kepada ulama-ulama di Mekah, Mesir dan Mahdiyah. Dia seorang *ħāfizh* (ahli hadis, baik *sanad, 'ilal ħadīts, rijāl ħadīts*, maupun para periwayatnya).[16]

Selain keempat ulama terkenal ini, masih ada tiga ulama dari Banī ‘Athiyyah ini, yaitu: Pertama, saudara sepupu Ibnu ‘Athiyyah, yang bernama Thalħah bin Aħmad bin ‘Abd al-Raħmān bin ‘Athiyyah al-Muħāribiy, seorang ahli Fiqh Maliki. Kedua, keponakannya, yang bernama ‘Abdullāh bin Thalħah bin Aħmad bin ‘Abd al-Raħmān bin ‘Athiyyah al-Muħāribiy (w. 598 H./1201 M.) ahli Hadis dan Fiqh. Ketiga, cucunya dari anak perempuannya, yang bernama ‘Abd al-Ħaqq bin Muħammad bin ‘Abd al-Raħmān al-Qaysiy al-Mursiy (w. 598 H./1201 M.).[17]

Al-Raħālī al-Fārūq dan kawan-kawan mengilustrasikan bahwa ketika ‘Abd al-Ħaqq masih kecil, dia selalu menyaksikan orang-orang berdatangan menuntut ilmu kepada ayahnya. Rutinitas kegiatan ilmiah ini cukup berkesan dalam hidupnya dan mendorongnya untuk menjadi ilmuan. Faktor lain yang mendukung keberhasilan Ibnu ‘Athiyyah menjadi ulama adalah status orang tuanya yang menjadi ulama dan mempunyai banyak murid, sehingga dapat mencarikan guru yang cocok untuk anaknya setelah belajar darinya.[18] ‘Abd Wahhāb Fāyid menyimpulkan dua hal penting yang sangat berpengaruh terhadap Ibnu ‘Athiyyah, yaitu: keturunan dan lingkungan keluarga ilmiah serta kecerdasan dan ketekunannya sendiri.[19]

---

[15] ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Ibni ‘Athiyyah…,* h. 18.

[16] Aħmad al-Dāwūdiy, *Thabaqāt …,*Juz 1, h. 260; Juga ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Ibni ‘Athiyyah…,* h. 18-19.

[17] ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Ibni ‘Athiyyah…,* h. 19-20.

[18] Al-Raħālī al-Fārūq, et al., "al-Ta‘rīf …"Juz 1, h. b. 4; Juga ‘Abd Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 53.

[19] ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 23.

‘Abd Wahhāb Fāyid dengan mengutip *al-Fahrasat* menjelaskan ada tiga puluh orang guru Ibnu ‘Athiyyah, tujuh orang di antaranya yang paling banyak memberikan ilmu mereka kepadanya, yaitu: Pertama, ayahnya sendiri, Abū Bakr Gālib bin ‘Abd al-Raĥmān, seorang ahli Hadis, Kedua, Abū ‘Aliy al-Ħusayn bin Muĥammad al-Gassāniy (427-498 H./1035-1104 M.), seorang ahli Hadis, Ketiga, Abū ‘Aliy al-Ħusayn bin Muĥammad al-Shadafiy (w. 514 H./1120 M.), seorang ahli Hadis dan Qiraat, Keempat, Abū al-Ħasan ‘Aliy bin Aĥmad bin Khalaf al-Anshāriy yang populer dengan sebutan Ibn al-Bādzis (444-528 H./1052-1133 M.), seorang ahli Bahasa dan Sastra Arab serta ilmu Qiraat (al-muqri′, yakni orang yang terampil mempraktekkan qiraat dan mengajarkannya), Kelima, Abū Muĥammad ‘Abd al-Raĥmān bin Muĥammad bin 'Itāb al-Qurthubiy (433-520 H./1041-1126 M.), seorang ahli Fiqh, Hukum, Qiraat dan Tafsir, Keenam, Abū Baĥr Sufyān bin al-‘Āshiy bin Aĥmad al-Asadiy (439-520 H./1047-1126 M.), seorang ahli Fiqh, dan Ketujuh, Abū ‘Abdillāh Muĥammad bin ‘Aliy bin ‘Abd al-‘Azīz bin Ħamadīn al-Taglabiy (439-508 H./1047-1114 M.), seorang ahli Fiqh dan Sastra Arab.[20]

Dari guru-gurunya ini, Ibnu ‘Athiyyah menimba ilmu dengan beberapa metode, yaitu: *simā', qirā'ah, munāwalah* dan *ijāzah*.[21] Gurunya yang lain dilengkapi oleh al-Raĥālī al-Fārūq dan kawan-kawan, yaitu: Pertama, Abū Muĥammad ‘Abd al-Jabbār bin Sulaymān al-Qayrawāniy, dan kedua, Abū Ja'far bin al-Qalī’iy (w. 498 H./1104 M.).[22]

[20] ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 42-46; Juga ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Syāfī Muĥammad, "Muqaddimah", dalam Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muĥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz,* Jilid 1, taĥqīq ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Syāfī Muĥammad, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422 H./2001 M.), Cet. ke-1, h. 26-27; Aĥmad al-Dāwūdiy, *Thabaqāt …,* Juz 1, h. 260.

[21] ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 40. Dimaksudkan dengan metode *simā'* adalah seorang guru hadis membacakan dari hafalannya atau dari sebuah kitab, sementara yang hadir mendengarkannya, terlepas dari apakah majelis tersebut untuk keperluan imla atau tidak. Metode *qirā'ah* yang oleh sebagian ulama hadis disebut *al-‘aradh* adalah seorang penuntut ilmu (*thālib*) membaca hadis dari hafalannya atau dari sebuah kitab di hadapan guru hadis dan guru hadis itu mengkonfirmasikannya dengan hafalannya atau dengan kitab yang bersangkutan, sebagaimana seorang qari mendemontrasikan bacaan Alquran di hadapan seorang guru Alquran (*muqri`*). Metode *munāwalah* adalah seorang ahli hadis (*muĥaddits*) memberikan satu atau beberapa hadis atau sebuah kitab hadis untuk diriwayatkan darinya. Metode ini berbeda dengan metode *ijāzah* yang mengandung pengakuan (sertifikasi) dari si guru atas kemampuan penuntut hadis (*thālib*). Secara definitif metode *ijāzah* adalah pemberian izin kepada seseorang atau beberapa orang penuntut hadis (*thālib*) oleh seorang guru hadis, beberapa hadis yang dia riwayatkan dan tidak disyaratkan membacakan seluruh hadis tersebut. Lihat Muĥammad 'Ajjāj al-Khathīb, *Ushūl al-Ħadīts 'Ulūmuhū wa Mushthalaĥuhū,* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1409 H./1989 M.), h. 233-238.

[22] Al-Raĥālī al-Fārūq, et al., "al-Ta‘rīf …"Juz 1, h. b. 5.

Guru lainnya yang Ibnu ‘Athiyyah mengambil ilmu mereka hanya dengan metode *ijāzah ‘ilmiyyah,* antara lain adalah: Pertama, Al-Qādhī Abū al-Mutharrif ‘Abd al-Raħmān bin Qāsim al-Sya’biy (w. 497 H./1103 M.), Kedua, ahli Fiqh yang bernama Abū ‘Abdillāh Muħammad bin Futūħ al-Anshāriy (w. 498 H./1104 M.), Ketiga, ahli Fiqh dan Qiraat yang bernama Abū al-Qāsim Khalaf bin Ibrāhīm bin al-Ħashshār yang populer dipanggil Ibnu al-Nakhkhās (w. 511 H./1117 M.), Keempat, ahli Bahasa yang bernama Abū ‘Abdillāh bin Muħammad bin al-Sayyid al-Bathalyūsiy (w. 521 H./1127 M.), dan Kelima, ahli Fiqh yang bernama Abū ‘Abdillāh Muħammad bin ‘Umar bin Abū al-‘Ashāfīr (w. 504 H./1110 M.).[23]

Guru-gurunya yang lain lagi, ada yang hanya lewat korespondensi, karena mereka tidak pernah sampai ke Andalusia. Mereka antara lain adalah: Pertama, ahli Fiqh, yang bernama Abū Muħammad ‘Abd al-'Azīz bin ‘Abd al-Wahhāb bin Abū Gālib, al-Qayrawāniy (w. 495 H./1101 M.), Kedua, al-Qādhī Abū Sa'īd Khalūf bin Khalafullāh (w. 516 H./1122 M.), Ketiga, ahli Fiqh, yang bernama Abū ‘Abdillāh Muħammad bin ‘Abdullah al-Shiqliy (w. 518 H./1124 M.), Keempat, ahli Fiqh, yang bernama Abū ‘Abdillāh Muħammad bin ‘Aliy bin ‘Umar al-Māziriy al-Mahdawiy (w. 536 H./1141 M.), dan Kelima, Abū ‘Abdillāh Muħammad bin Manshūr bin Muħammad al-Ħadhramiy al-Iskandariy.[24]

Di samping itu, ‘Abd al-Wahhāb Fāyid menjelaskan pula guru-guru Ibnu ‘Athiyyah yang aktif dalam perjuangan membela negara dan yang aktif dalam politik pemerintahan. Yang aktif dalam peperangan antara lain adalah: Pertama, al-Qādhī Abū Ħasan Tsābit bin ‘Abdullāh bin Tsābit al-Saraqusthiy (w. 514 H./1120 M.), dan kedua, al-Qādhī Abū ‘Aliy al-Ħusayn bin Muħammad al-Shadafiy. Yang terakhir ini gugur di medan perang melawan tentara Spanyol di dekat Saraqusthah (Saragossa).[25] Yang aktif dalam politik praktis antara lain adalah: Pertama, ahli Fiqh Abū Ja‘far Aħmad bin Khalaf bin ‘Abd al-Malik al-Gassāniy al-Garnāthiy yang populer dengan sebutan Ibn al-Qalī’iy,[26] yang berjuang melawan kezaliman Banī Zīriy, salah seorang raja kecil (*al-Thawā'if*) di Andalusia. Kedua, ahli Fiqh yang bernama Abū al-Qāsim al-Ħasan bin ‘Umar al-Hawzaniy al-Isybīliy (w. 512 H./1118 M.)

[23] ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 47.
[24] ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 47.
[25] ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 48-49.
[26] Sebagaimana yang disebutkan oleh al-Raħālī al-Fārūq, et al., "al-Ta‘rīf …", Juz 1, h. b. 5.

yang berjuang melawan kezaliman *Banī ʻAbbād*, dengan bantuan tentara *al-Murābithūn*, berhasil menjatuhkan al-Muʻtamid pada tahun 484 H./1091 M. Ketiga, ahli Fiqh Abū ʻAbdillāh Muħammad bin Faraj al-Qurthubiy yang populer dengan sebutan Ibn al-Thallāʻ (w. 497 H./1103 M.). Dia mendapat kedudukan terhormat pada pemerintahan *Banī ʻAbbād*, sampai *al-Murābithūn* berkuasa. Pada masa *al-Murābithūn* ini, dia dilarang memberikan fatwa sampai akhir hayatnya. Abū Bakr Gālib, orang tua Ibnu ʻAthiyyah, semula menentang *al-Murābithūn*, namun pada akhirnya dia memihak kepada mereka, ketika dia dikembalikan ke Granada (*Garnāthah*).[27]

Ibnu ʻAthiyyah adalah orang yang cerdas, rajin, dan menyenangi ilmu pengetahuan. Karena itulah, dia mendatangi guru-guru yang berada di beberapa ibukota yang maju di wilayah Andalusia. Jika dia tidak sempat menemui mereka secara langsung, dia melakukan korespondensi untuk memperoleh "*ijāzah ʻilmiyyah*" dari guru yang bersangkutan,[28] sebagaimana telah diinformasikan terdahulu. Kota-kota besar dan maju di kawasan Andalusia yang pernah dikunjungi oleh Ibnu ʻAthiyyah dalam menuntut ilmu, antara lain adalah: Cordova (*Qurthubah*), Sevile (*Isybīliyyah*), Murcia (*al-Mursiyah*), Valencia (*Balansiyah*) dan Jiyān.[29]

Latar belakang keahlian guru-gurunya yang beragam serta perjuangan sebagian mereka dalam menegakkan keadilan dan membela kebenaran, membentuk pribadi Ibnu ʻAthiyyah, yang tercermin dalam kehidupannya sebagai seorang ulama (ahli Tafsir, Hadis, Fiqh, Qiraat, Bahasa dan Sastra Arab), seorang pejuang yang turut berperang bersama pasukan *al-Murābithūn* dan sebagai hakim (*qādhī*)[30] di Almeria (*al-Muryah*/*al-Mariyyah*) sejak bulan Muħarram 529 H./1134 M.[31]

---

[27] ʻAbd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ʻAthiyyah…,* h. 48-51.

[28] Al-Raħālī al-Fārūq, et al., "al-Taʻrīf …" Juz 1, h. b. 5. ʻAbd al-Wahhāb Fāyid dengan mengutip *al-Fahrasat,* menyebutkan secara konkret bahwa Ibnu ʻAthiyyah memperoleh Ijazah dari al-Qādhī Abū al-Ħasan Tsābit bin ʻAbdullāh bin Tsābit al-Saraqusthiy (w. 514 H.) di Granada (*Garnāthah*), ketika gurunya ini kalah dalam peperangan di Saraqusthah (Saragossa) dan keluar ke Granada pada tahun 512 H. Lihat bukunya, *Manhaj Ibni ʻAthiyyah…,* h. 48-49.

[29] ʻAbd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ʻAthiyyah…,* h. 56.

[30] Lihat antara lain ʻAbd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ʻAthiyyah…,* h. 67; al-Maqqariy, *Nafħ al-Thīb…,* Jilid 2, h. 526; Juga Aħmad al-Dāwūdiy, *Thabaqāt …,* Juz 1, h. 260.

[31] Al-Nabāhiy, *Tārīkh Qudhāh…,* h. 142; ʻĀdil Nuwayhidh, *Muʻjam al-Mufassirīn min Shadr al-Islām ħattā al-ʻAshr al-Ħādhir,* Jilid 1, qaddama lahū samāħatu muftī al-Jumhūriyyah al-Lubnāniyyah al-Syaykh Ħasan Khālid, (Bayrūt: Mu'assasah Nuwayhidh al-Tsaqāfiyyah, 1409 H./1988 M.), Cet. ke-3, h. 257; Juga al-Maqqariy, *Nafħ al-Thīb…,* Jilid 2, h. 526.

Murid-muridnya juga banyak, ulama terkenal di antara mereka adalah: Pertama, al-Imām al-Ħāfizh al-Tsiqah Abū Bakr Muħammad bin Khayr bin ‘Umar al-Isybīliy (w. 575 H./1179 M.). Kedua, al-Imām al-Faqīh Abū Bakar Muħammad bin Aħmad bin ‘Abdul Malik bin Abī Jamrah al-Mursiy (w. 599 H./1202 M.). Ketiga, al-Imām al-Ħāfizh Abū Qāsim ‘Abd al-Raħmān bin Muħammad bin ‘Abdullāh al-Anshāriy yang dikenal dengan Ibnu Ħubaysy (w. 584 H./1188 M.). Keempat, al-Imām al-Faylasūf Abū Bakr Muħammad bin ‘Abdul Malik bin Thufayl al-Qaysiy (w. 581 H./1185 M.) yang dikenal dengan Ibnu Thufayl. Kelima, al-Imām al-‘Ālim al-Tsiqah Abū Ja'far Aħmad bin ‘Abd al-Raħmān bin Muħammad bin Madhā al-Nakhamiy al-Qurthubiy (w. 592 H./1195 M.).[32]

Karya tulis Ibnu ‘Athiyyah tidak banyak, karena, di samping berjuang dengan pena, dia juga secara langsung turut berjuang dengan menggunakan pedang dalam peperangan melawan musuh.[33] Karya monumentalnya adalah *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. Kapan tafsir ini mulai ditulis dan kapan pula penulisannya dapat dia selesaikan, tidak ditemukan informasi yang pasti. Yang jelas bahwa penulisan tafsir ini mendapat dukungan dan dorongan dari ayahnya yang membangunkannya di malam hari dan memberikan arahan kepadanya. Ayahnya sendiri wafat pada tahun 518 H./1124 M. Dengan demikian, tafsir ini mulai ditulis ketika ayahnya masih hidup dan pada usianya yang masih muda, sekitar tiga puluh tahunan.[34] Kitabnya yang lain adalah: *al-Fahrasat* atau *al-Barnāmij* yang dia tulis pada tahun 533 H./1138 M. dan manuskripnya ditemukan di *Dār al-Kutub* dengan nomor 26491 b.[35] serta *al-Ansāb*.[36] Ibnu ‘Athiyyah sering mengikuti peperangan bersama pasukan *al-Murābithūn/al-Mulatstsimūn,*[37] diilustrasikan oleh para penulis

[32] Al-Raħālī al-Fārūq, et al., "al-Ta‘rīf …" Juz 1, h. b. 9-10; Juga ‘Abd al-Salām, "Muqaddimah" Jilid 1, h. 27.

[33] ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 69.

[34] ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 82-83.

[35] ‘Abd al-Salām, "Muqaddimah" Jilid 1, h. 28. al-Raħālī al-Fārūq, et al., "al-Ta‘rīf …" Juz 1, h. b. 8. Menurut mereka, *al-Barnāmij* adalah nama lain dari *al-Fahrasat,* yang masih dalam bentuk manuskrip, di dalamnya Ibnu ‘Athiyyah menjelaskan biografi para gurunya, yang diawali dengan orang tuanya sendiri; al-Dzahabiy, *al-Tafsīr …,* Juz 1, h. 171. Ħājī Khalīfah hanya menyebutkan *al-Muħarrar…* dan *al-Barnāmij,* yang menurutnya karya terakhir ini berisi hadis-hadis yang ditransimisikan oleh Ibnu ‘Athiyyah dan biografi guru-gurunya. Lihat Ħājī Khalīfah, *Kasyf al-Zhunūn…,* Juz 5, h. 409.

[36] Al-Raħālī al-Fārūq, et al., "al-Ta‘rīf …" Juz 1, h. b. 8; Juga al-Dzahabiy, *al-Tafsīr …,* Juz 1, h. 171.

[37] Nuwayhidh, *Mu‘jam al-Mufassirīn…,* Jilid 1, h. 257. Asal-usul penamaan *al-Murābithūn/al-Mulatstsimūn* ini lihat ‘Aliy Muħammad Muħammad al-Shallābiy,

dengan seringnya dia meninggalkan keluarganya. Dalam suatu peperangan yang menghabiskan waktu cukup lama, membuat ayahnya yang sudah tua dan tidak melihat lagi, menjadi rindu kepadanya dan menggubah sebuah syair berikut:

> *Hai orang yang sangat jauh dari rumahnya, engkau tidak berkumpul bersama*
>
> *orang yang menempuh jalan kepedulian dan pikiran, pergi jauh dari air matanya*
>
> *Engkau menghilang dari pandanganku dan karenanya,*
>
> *yang selalu menghampiriku setelah melihatmu hanyalah air mata dan terjaga*
>
> *Sungguh, jihad utama-(mu) adalah adanya kontak denganku apalagi ketika badanku lemah dan usia pun renta*
>
> *Pendengaranku telah berkurang dan penglihatan pun diliputi kemudaratan*
>
> *Demi Allah, jadilah engkau pendengaranku bagiku dan jadilah engkau penglihatanku.*[38]

Mengenai mazhab yang diikuti oleh Ibnu ‘Athiyyah, dapat diinformasikan bahwa di bidang akidah dan Fiqh, dia mengikuti mazhab *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah,*[39] secara khusus di bidang Fiqh, dia adalah pengikut mazhab Imām Mālik.[40] Untuk lebih jelasnya mengenai hal ini, dapat dilihat nanti sumber-sumber yang dia gunakan dan penafsirannya berkaitan dengan masalah-masalah akidah dan Fiqh tersebut dalam pembahasan selanjutnya.

Setelah menjalani kehidupan yang sarat dengan perjuangan, baik di bidang ilmu pengetahuan keagamaan maupun dalam peperangan, pada tanggal lima belas Ramadhān (informasi lain mengatakan tanggal dua puluh lima Ramadhān) tahun 541

---

al-Jawhar al-Tsamīn bi Ma'rifah Dawlah al-Murābithīn, (Mishr: Dār al-Tawzī‘ wa al-Nasyr al-Islāmiyyah, 1424 H./2003 M.), Cet. ke-1, h. 11-12 dan 45-46.

[38] Al-Raħālī al-Fārūq, et al., "al-Ta‘rīf " Juz 1, h. b. 6; Ibn al-Abbār, *al-Mu'jam fī Ashħāb ‘Aliy…*, h. 260; Juga ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 68, Teks aslinya terlampir.

[39] Nuwayhidh, *Mu'jam al-Mufassirīn…,* Jilid 1, h. 257; al-Dzahabiy, *al-Tafsīr …,* h. 171; Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raħmān al-Suyūthiy, *Bugyah al-Wu'āh fī Thabaqāt al-Lugawiyīn wa al-Nuħāh,* Juz 2, taħqīq Muhammad Abū al-Fadhl Ibrāhīm, (T.t.: 'Īsā al-Bābiy al-Ħalabiy wa Syirkāh, 1384 H./1965 M.), Cet. ke-1, h. 73.

[40] Al-Raħālī al-Fārūq, et al., "al-Ta‘rīf …" Juz 1, h. c. 4; al-Dzahabiy, *al-Tafsīr …,* h. 239; Iyāziy, *al-Mufassirūn…,* h. 622; Juga W. Montgomery Watt and Pierre Cachia, *A History of Islamic Spain,* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), Cet. ke-4, h. 97.

H./1146 M.,[41] setelah dia pergi ke Murcia (*al-Mursiyah*) untuk memangku jabatan Qādhī di sana, namun karena ditolak dia menuju Lorca (*Lūriqah*) dan meninggal di sana.[42]

2. Prinsip-prinsip Penafsiran

Ibnu ‘Athiyyah mengemukakan beberapa prinsip dalam menafsirkan Alquran sebagai berikut:

a. Menyiapkan diri dengan penguasaan sejumlah ilmu yang diperlukan, dan memilih satu spesifikasi ilmu, dalam hal ini dia sendiri memilih ilmu *kitāb Allāh*, karena menurutnya hal itu menjadi tonggak tegaknya syariat.[43]

b. Menggunakan rujukan yang berbobot, baik tafsir, qiraat, bahasa dan gramatika, fiqh, dan tauhid. Masing-masing diberikan porsi tersendiri dan pembahasan bersifat lugas, tidak bertele-tele.[44] Rujukan ini digunakan secara kritis, tidak menerima rumus dan makna batin sebagai penafsir Alquran.[45]

c. Menyedikitkan cerita dengan hanya mengambil riwayat yang *sanad*nya dapat dipertanggungjawabkan atau berkaitan langsung dengan ayat yang ditafsirkan.[46]

---

[41] ‘Abd al-Wahhāb Fāyid menguatkan tahun ini sebagai tahun kematian Ibnu ‘Athiyyah, karena sejumlah data menunjukkan bahwa tidak lama setelah dia ditolak dari *al-Mursiyah* dia meninggal dunia, sementara pada 10 Jumādā al-Ūlā tahun 540 H. Abū ‘Abd al-Raħmān bin Thāhir (yang ada hubungan persemendaan dengan Ibnu ‘Athiyyah), kekuasaannya di *al-Mursiyah* telah digulingkan oleh pemerintahan *al-Muwaħħidūn.* Besar kemungkinan bahwa Pemerintahan terguling dari *al-Murābithūn* di *al-Mursiyah* ini ingin mengukuhkan kembali kekuasaannya di sana, sehingga dia mengangkat Ibnu ‘Athiyyah sebagai Qādhī, namun dia ditolak oleh penduduk setempat. Lihat bukunya, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 77 dan 78. Terdapat perbedaan informasi mengenai tahun wafatnya, ada yang mengatakan tahun 541 H, ada pula yang mengatakan tahun 542 H. dan ada juga yang mengatakan tahun 546 H. Lihat al-Raħālī al-Fārūq, et al., "al-Ta‘rīf …", Juz 1, h. b. 3-4. Tafsir Ibnu ‘Athiyyah yang ditaħqīq oleh ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Syāfī Muħammad yang penulis jadikan rujukan utama penulisan buku ini pada covernya secara tegas menuliskan tahun wafat Ibnu ‘Athiyyah, yaitu 546 H. Begitu pula Ħājī Khalīfah, Ibnu Farħūn, al-Dzahabiy, dan al-Maqqariy menyebutkan tahun wafatnya 546 H. Lihat Ħājī Khalīfah, *Kasyf al-Zhunūn…,* Juz 5, h. 409; Ibnu Farħūn, *al-Dībāj al-Mudzahhab …,* Juz 2, h. 58; al-Dzahabiy, *al-Tafsīr …,* Jilid 1, h. 170; Juga al-Maqqariy, *Nafħ al-Thīb …,* Jilid 2, h. 527.

[42] ‘Abd al-Salām, "Muqaddimah" Jilid 1, h. 29; al-Raħālī al-Fārūq, et al., "al-Ta‘rīf …" Juz 1, h. b. 5. al-Nabāhiy, *Tārīkh Qudhāh…,* h. 109; Aħmad al-Dāwūdiy, *Thabaqāt …,* Juz 1, h. 261; Juga ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 76.

[43] ‘Abd al-Salām,"Muqaddimah" Jilid 1, h. 33 .

[44] ‘Abd al-Salām,"Muqaddimah" Jilid 1, h. 33 ; Juga Ħasan Yūnus ‘Abīdū, *Dirāsāt wa Mabāħits fī Tārīkh al-Tafsīr wa Manāhij al-Mufassirīn,* (Mishr: Markaz al-Kitāb li al-Nasyr, 1991), h. 92-93.

[45] ‘Abd al-Salām,"Muqaddimah" Jilid 1, h. 34; Juga ‘Abīdū, *Dirāsāt…,* h. 93.

[46] ‘Abd al-Salām,"Muqaddimah" Jilid 1, h. 34. Juga ‘Abīdū, *Dirāsāt…,* h. 93.

d. Terikat dengan ungkapan yang digunakan oleh ayat, baik mengenai hukum, gramatika, bahasa, makna maupun qiraat.

f. Berani mengemukakan pendapat sendiri.

g. Dalam tafsir tidak mengarah kepada *balāgah al-Qur'ān* dan tidak banyak menjelaskan mukjizat Alquran, menyedikitkan pembicaraan makna konotasi (*majāz*) dan lebih banyak membicarakan makna denotasi (*ħaqīqah*).

h. Sedikit sekali kecenderungan membawa pendapat para filosof.[47]

Dari prinsip yang dia kemukakan ini, dapat diketahui bahwa Ibnu ‘Athiyyah menganggap tafsir itu berkaitan erat dengan syariat dan bahkan termasuk syariat itu sendiri, karena tanpa penafsiran, Alquran tidak dapat dipahami dengan baik dan tentunya tidak dapat pula difungsikan menjadi pedoman hidup sebagaimana yang dikehendaki oleh Alquran itu sendiri.[48] Untuk itulah, diperlukan sejumlah ilmu yang harus dikuasai oleh seseorang yang ingin menjadi mufasir. Penguasaan ilmu-ilmu dimaksud harus diupayakan dengan mengerahkan tenaga dan pikiran secara maksimal, jika diperlukan dapat mengurangi tidur dan waktu istirahat.[49]

Dari uraian ringkas ini, dapat diketahui bahwa Ibnu ‘Athiyyah memberikan kedudukan yang sangat tinggi terhadap tafsir Alquran. Oleh karena itu, upaya menafsirkan Alquran harus dilakukan dengan serius dan sungguh-sungguh. Ini semua telah dia lakukan, sampai lahir kitab tafsirnya *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz.*

B. Profil Tafsirnya

1. Sekitar Penamaannya

Nama kitab tafsir yang ditulis Ibnu ‘Athiyyah ini adalah *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz,* yang dapat diterjemahkan menjadi Tulisan yang Lugas dalam Menjelaskan Alquran. Ada informasi yang mengatakan bahwa Ibnu ‘Athiyyah

[47] ‘Abīdū, *Dirāsāt…,* h. 92; Juga al-Raħālī al-Fārūq, et al., "al-Ta‘rīf …" Juz 1, h. c. 2-12.

[48] Menurut Ibnu ‘Athiyyah tafsir itu menyangkut pemahaman makna Alquran dan pengamalan makna tersebut sekaligus. Lihat ‘Abd al-Salām, "Muqaddimah" Jilid 1, h. 34.

[49] ‘Abd al-Salām, "Muqaddimah" Jilid 1, h. 33-34; Juga al-Raħālī al-Fārūq, et al., "al-Ta‘rīf …" Juz 1, h. c. 2-3.

sendiri tidak memberi nama lengkap seperti itu untuk kitab tafsirnya, dia hanya menamainya *al-Wajīz* yang berarti lugas atau tidak bertele-tele sebagaimana yang dia inginkan.[50]

Ada beberapa informasi mengenai penamaan kitab Ibnu ‘Athiyyah ini. Ibnu 'Umayrah al-Dhabbiy (w. 599 H./1202 M.) yang hidup semasa dengan Ibnu ‘Athiyyah menjelaskan kitab ini dengan: *Allafa fī al-tafsīr kitāban dhakhman arbā 'alā kulli mutaqaddim.*[51] Kutipan ini memberikan indikasi bahwa kitab tersebut merupakan karya tafsir monumental pada waktu itu, dengan ungkapan *kitāban dhakhman*. Ibnu al-Abbār (w. 658 H./1259 M.) menjelaskannya dengan: *Wa ta'līfuhū fī al-tafsīr jalīl al-fā'idati katabahū al-nāsu katsīran wa sami‘ūhu minhu wa akhadzūhu ‘anhu.*[52] Kutipan ini memberikan indikasi yang mendukung informasi sebelumnya, karena karya Ibnu ‘Athiyyah ini banyak memberi manfaat, menjadi perhatikan orang dan dijadikan bahan pelajaran. Ibnu Sa'īd (w. 685 H./1286 M.) menjelaskannya dalam lampiran *Risālah Ibni Ħazmin fī Fadhli al-Andalus*, dengan: *Wa li Abī Muħammad bin ‘Athiyyah al-Garnāthiy fī tafsīr al-Qur'āni, al-kitābu al-kabīru alladzī isytahara wa thāra fī al-garbi wa al-syarqi wa shāħibuhū min fudhalā'i al-mi'ah al-sādisah.*[53] Informasi ini lebih spesifik dan secara tegas menyatakan bahwa Ibnu ‘Athiyyah merupakan salah seorang tokoh di bidang tafsir pada abad keenam Hijrah.

Ketiga penulis pada abad yang berbeda tersebut, belum memberikan informasi mengenai nama kitab tafsir Ibni ‘Athiyyah. Lisān al-Dīn bin al-Khathīb (w. 776 H./1374 M.) mulai memberikan informasi namanya dengan: *Allafa kitābahū al-musammā bi al-wajīz fī al-tafsīr, fa aħsana fīhi wa abda‘a wa thāra kulla mathār.*[54] Informasi ini diikuti oleh Abū al-Ħasan al-Nabāhiy (w. 800 H./1397 M.),[55] Aħmad al-Dāwūdiy (w. 945 H./1538 M.)[56] dan

[50] ‘Abd al-Salām, "Muqaddimah" Jilid 1, h. 34. Ibnu ‘Athiyyah menghendaki tafsirnya tersebut dengan ungkapan: *Kāna jāmi'an, wajīzan, muħarraran*. Juga al-Raħālī al-Fārūq, et al.,"al-Ta‘rīf "*…,* h. 10.

[51] ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 81 dikutip dari Aħmad bin Yaħyā bin 'Umayrah al-Dhabbiy, *Bugyah al-Multamis,* (Madrid: t. p., 1882), h. 376.

[52] Ibn al-Abbār, *al-Mu'jam fī Ashħāb ‘Aliy…,* h. 261; Juga ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah …,* h. 81.

[53] Al-Maqqariy, *Nafħ al-Thīb*…, Juz 3, h. 179.

[54] Lisān al-Dīn bin al-Khathīb, *al-Iħāthah…,* Juz 2, h. 165; Juga ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 81-82.

[55] Al-Nabāhiy, *Tārīkh Qudhāh…,* h. 109; Juga ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 82.

[56] Aħmad al-Dāwūdiy, *Thabaqāt …,* Juz 1, h. 260.

al-Maqqariy al-Tilimsāniy (w. 1041 H./1631 M.)[57] Yang memberikan nama lengkap *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* adalah Mulā Kātib Jalabiy (w. 1068 H./1657 M.),[58] sebenarnya sesuai dengan apa yang diharapkan oleh penulisnya sendiri dengan ungkapan: *An yakūna jāmi'an wajīzan muħarraran.*[59]

Dari ungkapan Ibnu 'Athiyyah ini, dapat dipahami bahwa yang dia inginkan, tafsirnya itu merupakan himpunan lengkap dalam arti menafsirkan Alquran secara lengkap (*jāmi'an*),[60] namun cukup ringkas, tidak bertele-tele (*wajīzan*). Hal ini antara lain dapat ditunjukkan: setelah dia menafsirkan ungkapan *al-shalāh* pada *Sūrah al-Baqarah* ayat tiga,[61] dia tidak mengulangi lagi penafsiran ungkapan yang sama ketika menafsirkan *Sūrah al-Baqarah* ayat empat puluh tiga,[62] dan seterusnya. Ungkapan *muħarraran,* mengindikasikan bahwa karyanya tersebut ingin dipublikasikan kepada masyarakat. Bertolak dari analisis ini, maka penamaan yang lengkap yang dikemukakan oleh Mulā Kātib Jalabiy pada prinsipnya merupakan upayanya dalam merekonstruksi maksud Ibnu 'Athiyyah dengan nama yang mencakup semua dimensi yang diinginkannya. Dan untuk memberikan ungkapan yang serasi terhadap *al-Wajīz,* dipilihlah ungkapan *fi tafsīr al-Kitāb al-'Azīz.*

2. Kondisi Sosial Ketika Tafsir Ini Ditulis

Untuk memberikan pemahaman lebih jauh mengenai lahirnya tafsir Ibnu 'Athiyyah, akan dikemukakan kondisi ketika tafsir itu ditulis, karena munculnya sebuah tulisan sangat terkait dengan kondisi masyarakat yang sedang dihadapi oleh penulisnya. Jika dihubungkan dengan prinsip penafsiran yang

---

[57] Al-Maqqariy, *Nafħ al-Thīb* …, Jilid 2, h. 527; Juga 'Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni 'Athiyyah …,* h. 82.

[58] 'Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni 'Athiyyah…,* h. 82, Dia menganggap Mulā Kātib adalah orang pertama yang menyebutkan nama lengkap tafsir Ibnu 'Athiyyah ini.

[59] 'Abd al-Salām, "Muqaddimah" Jilid 1, h. 34.

[60] Lebih jauh al-Khālidiy memberikan penjelasan bahwa yang dimaksud dengan *jāmi'an* di sini adalah menghimpun *tafsīr* dan *ta'wīl; atsar* dan *nazhar;* mengutip hadis-hadis *marfū',* pendapat para sahabat dan tabiin dan orang-orang sesudah mereka; mengemukakan sejumlah qiraat dan mengarahkannya; mengemukakan analisis kebahasaan, dalam hal ini dia melakukan pilihan-pilihan yang menunjukkan kepribadiannya yang kuat dan kemampuannya dalam mendiskusikan masalah dan melakukan *tarjīħ,* serta melakukan penyimpulan dan *istidlāl.* Lihat Shalāħ 'Abd al-Fattāħ al-Khālidiy, *Ta'rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufassirīn,* (Damsyiq: Dār al-Qalam/Bayrūt: al-Dār al-Syāmiyah, 1423 H./2002 M.), Cet. ke-1, h. 324.

[61] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz,* Jilid 1, taħqīq 'Abd al-Salām 'Abd al-Syāfī Muħammad, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422 H./2001 M.), Cet. ke-1, h. 85.

[62] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 136.

dikemukakan oleh Ibnu ‘Athiyyah sebelumnya, yang memandang tafsir sebagai bagian dari syariat agama, dengan argumentasi bahwa pengamalan Alquran berdasar atas pemahaman terhadap Alquran itu sendiri dan pemahaman itu dapat dicapai melalui tafsir Alquran, maka dapat dipahami bahwa munculnya tafsir Ibnu 'Atiyyah ini, tidak terlepas dari tanggung jawabnya untuk membimbing masyarakat dalam upaya melaksanakan isi Alquran, yang dalam *muqaddimah* tafsirnya dia ungkapkan: Untuk mendekatkan diri kepada Allah Ta'ala.[63]

Uraian mengenai kondisi sosial ketika tafsir Ibnu ‘Athiyyah ini ditulis, dibatasi pada perkembangan ilmu pengetahuan keislaman dan kebijakan pemerintahan selama *al-Murābithūn* berkuasa di Andalusia, karena rentang kehidupan Ibnu ‘Athiyyah hampir sama dengan masa pemerintahan *al-Murābithūn* di Andalusia.[64]

a. Perkembangan Ilmu Pengetahuan Keislaman

Yang dimaksudkan di sini adalah kondisi ilmu-ilmu pengetahuan keislaman di Andalusia secara umum pada waktu itu, karena yang berkaitan dengan ilmu-ilmu keislaman yang dimiliki oleh Ibnu ‘Athiyyah sendiri telah dikemukakan pada uraian terdahulu. Perkembangan ilmu pengetahuan keislaman pada masa *al-Murābithūn,* mendapatkan perhatian dari pihak pemerintah yang berorientasi keagamaan (secara khusus pada jihad dan penerapan ajaran Islam secara maksimal).[65] Karena itulah, jihad yang mereka lakukan bukan hanya tertuju pada orang-orang kafir,[66] mereka juga memerangi raja-raja kecil (*al-Thawā'if*) yang muslim di Andalusia, yang menurut mereka telah melakukan kerusakan.[67] Mengawali subbahasan ini, akan dikemukakan sekilas sejarah *al-Murābithūn*.[68]

[63] Lihat ‘Abd al-Salām, "Muqaddimah" Jilid 1, h. 34. Di sini Ibnu ‘Athiyyah mengatakan: *Wa ayqantu annahū a‘zhamu al-‘ulūmi taqrīban ilā Allāhi Ta‘ālā*.

[64] Pemerintahan *al-Murābithūn* di Andalusia mulai tahun 479 H. ketika mereka memenangkan pertempuran di al-Zallāqah sampai tahun 539 H. setelah mereka dikalahkan oleh tentara *al-Muwaħħidūn,* sementara Ibnu ‘Athiyyah hidup antara tahun 481-541 H. Lihat ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 24-26.

[65] Ħasan Ibrāhīm Ħasan, *Tārīkh al-Islām: al-Siyāsiy wa al-Dīniy wa al-Tsaqāfiy wa al-Ijtimā’iy,* Juz 4, (Mishr: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1967), Cet. ke-1, h. 119.

[66] Lihat ‘Aliy Muħammad Muħammad al-Shallābiy, *al-Jawhar al-Tsamīn bi Ma‘rifah Dawlah al-Murābithīn,* (Mishr: Dār al-Tawzī' wa al-Nasyr al-Islāmiyyah, 1424 H./2003 M.), Cet. ke-1, h. 143.

[67] Lihat al-Shallābiy, *al-Jawhar al-Tsamīn*…, h. 125-126; Juga ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 25.

[68] Uraian ringkas yang lebih memadai mengenai berdirinya *Dawlah al-Murābithīn* ini dapat dilihat Abū al-Ħasan ‘Aliy bin Abī al-Karam Muħammad bin Muħammad bin ‘Abd al-Karīm bin ‘Abd al-Wāħid al-Syaybāniy yang lebih populer dengan sebutan Ibn al-Atsīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh,* Jilid 8, rāja‘ahū wa shaħħaħahū Muħammad Yūsuf al-Daqqāq, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418 H./1998 M.), Cet. ke-3, h. 327-

Sekitar tahun 433 H./1040 M. seorang cendikiawan muslim Maroko bernama ‘Abdullāh bin Yāsīn, berdakwah kepada suku *Shanhājah* (anak suku *Lamtūnah*). Dia membangun benteng-benteng di sepanjang Sungai Senegal sebagai markas tempat mereka beribadah, belajar memperdalam agama, memelihara syiar-syiar Islam dan meninggalkan kebiasaan yang bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam.[69] Benteng-benteng ini dalam Bahasa Arab disebut *ribāth* dan para penghuninya yang dengan sukarela keluar untuk berperang disebut *murābith*,[70] (dalam bentuk tunggal, yang bentuk jamak atau pluralnya adalah *murābithūn*). Dalam perkembangan selanjutnya, benteng-benteng ini digunakan sebagai tempat untuk mengawasi musuh dan untuk pertahanan. Benteng-benteng ini dihuni oleh para sukarelawan yang siap untuk berjihad/berperang dan mereka berbenah diri dengan akidah yang benar dan akhlak yang mulia, mereka makan seadanya dan berpakaian sederhana. Ciri khas mereka adalah menggunakan cadar (mereka dikenal dengan *al-Mulatstsimīn,* dalam arti “kaum lelaki yang bercadar”).[71]

Kelompok yang mengikuti dan menjadi murid ‘Abdullāh bin Yāsīn ini dalam waktu singkat telah mencapai ribuan orang. Salah satu ajarannya yang menjadi landasan perjuangan *al-Murābithūn* adalah:

Keluarlah kalian untuk mencapai berkah dari Allah, berilah peringatan kepada kaum kalian, jadikan mereka takut terhadap siksa Allah, dan sampaikanlah argumentasi agama. Jika mereka bertaubat dan kembali kepada kebenaran dan meninggalkan apa yang selama ini mereka lakukan, maka lapangkanlah jalan mereka. Akan tetapi, jika mereka enggan dan tenggelam dalam kejahatan dan keterlaluan mereka, maka kita memohon pertolongan kepada Allah swt. agar memberikan petunjuk-Nya dalam mengambil tindakan terhadap mereka. Kita harus memerangi mereka, sampai Allah menetapkan apa yang terjadi di antara kita.[72]

---

329 dengan subjudul "*Dzikr Ibtidā' Dawlah al-Mulatstsimīn*"; Uraian terinci dapat dilihat karya al-Shallābiy, *al-Jawhar al-Tsamīn* …, h. 11-72 dengan judul bab "*Binā Dawlah al-Murābithīn*".

[69] Ḥasan Ibrāhīm, *Tārīkh al-Islām…,* Juz 4, h. 284; Juga al-Shallābiy, *al-Jawhar al-Tsamīn …,* h. 23.

[70] Al-Shallābiy, *al-Jawhar al-Tsamīn …,* h. 45-46.

[71] Lihat al-Shallābiy, *al-Jawhar al-Tsamīn …,* h. 45-48; ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni 'Atiyyah…,* h. 24; Juga Philip K. Hitti, *History of the Arabs: From The Earliest Times to The Present,* (London: The Macmillan Press Ltd., 1974), Tenth Edition, h. 541.

[72] Ḥasan Ibrāhīm, *Tārīkh al-Islām…,* Juz 4, h. 284.

Dari ajaran ini, terlihat jelas bahwa berdirinya *Dawlah al-Murābithūn* ini lebih dipengaruhi oleh landasan agama daripada landasan politik, karena ruh keagamaanlah yang melandasi jihad. Semua penguasa *al-Murābithūn* yang disebut *Amīr al-Muslimīn* adalah para mujahid. *Al-Majlis al-Istisyāriy* (yang menetapkan berbagai kebijakan, sebagaimana Majelis Permusyawaratan Rakyat di Indonesia) terdiri atas para tokoh kerajaan dan yang dominan di antara mereka adalah para ahli Fiqh.[73]

Salah seorang murid setia ‘Abdullāh bin Yāsīn adalah Abū Bakr bin ‘Umar al-Lamtūniy dari kalangan penguasa yang semangatnya untuk menyebarkan Islam sangat kuat.[74] Pada bulan Muħarram tahun 448 H./1056 M. setelah saudaranya Yaħyā bin ‘Umar gugur dalam satu pertempuran, ‘Abdullāh bin Yāsīn mengangkat Abū Bakr bin ‘Umar sebagai panglima tentara *al-Murābithūn*. Pada bulan Rabī‘ al-Tsānī tahun 448 H./1056 M. Abū Bakr bin ‘Umar menetapkan saudara sepupunya Yūsuf bin Tasyfīn untuk memimpin tentara *al-Murābithūn*, sementara dia melakukan peperangan ke *al-Sūs* dan *al-Mushāmadah*, yang akhirnya dapat menguasai kedua daerah tersebut. Pada tahun 453 H./1059 M. Abū Bakr bin ‘Umar menyerahkan wilayah Maroko kepada Yūsuf bin Tasyfīn. Karena dia dan para pengikutnya konsisten dalam mengikuti ajaran Islam dan kemampuannya yang brilian dapat menarik simpati rakyat, maka wilayah kekuasaannya segera meluas. Perlu diingat, bahwa peperangan yang mereka lakukan ini tidaklah bertujuan untuk perluasan wilayah secara politik, namun itu mereka lakukan untuk kepentingan jihad dan menolong agama Allah.[75]

Pada tahun 478 H./1080 M. Toledo (*Thulaythilah)*, salah satu pemerintahan raja kecil (*al-Thawā'if*) jatuh ke tangan Spanyol. Jatuhnya Toledo ini merupakan ancaman bagi kerajaan-kerajaan kecil lainnya di Andalusia. Oleh karena itu mereka mengirim para utusan untuk meminta bantuan kepada kerajaan *al-Murābithūn* untuk melindungi mereka dari serangan Spanyol.[76] *Al-Murābithūn* di bawah pimpinan Yūsuf bin Tasyfīn memperkenankan permintaan mereka dalam mengemban jihad dan menolong sesama muslim untuk melawan tentara Kristen Spanyol.[77] Pada

---

[73] Ħasan Ibrāhīm, *Tārīkh al-Islām…,* Juz 4, h. 285.

[74] Ħasan Ibrāhīm, *Tārīkh al-Islām…,* Juz 4, h. 286.

[75] Ħasan Ibrāhīm, *Tārīkh al-Islām…,* Juz 4, h. 211 dan 287.

[76] Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples,* (England: 1949), First Published, h. 196; Juga Watt, and Pierre, *A History*…, h. 97-98.

[77] Ira M. Lapidus, *A history of Islamic Societies,* (Singapore: Graff Print, 2002), Second Edition, First Published, h. 314.

pertempuran *al-Zallāqah* tahun 479 H./1086M.,[78] *al-Murābithūn* memperoleh kemenangan.[79] Kemenangan ini membuka peluang bagi mereka untuk menguasai Andalusia dan menghentikan raja-raja kecil di sana. Di samping itu, kesempatan untuk kembali menyebarkan dan mengamalkan ajaran Islam secara maksimal berjalan selama empat abad, setelah sebelumnya Kristen Spanyol berusaha mengusir kaum muslim dari Andalusia.[80]

Ibnu ‘Athiyyah yang hidup sezaman dengan masa pemerintahan *al-Murābithūn* di Andalusia, masa mudanya bersamaan dengan masa pemerintahan Yūsuf bin Tasyfīn yang berakhir pada tahun 500 H./1106 M. Kemudian dilanjutkan oleh putranya ‘Aliy bin Yūsuf bin Tasyfīn sampai dengan tahun 538 H./1143 M.). Setelah itu, dilanjutkan pula oleh putranya Tasyfīn bin ‘Aliy bin Yūsuf bin Tasyfīn hingga tahun 539 H./1145 M.[81]

Sebagaimana diinformasikan sebelumnya, bahwa berdirinya *Dawlah al-Murābithīn* ini dilandasi oleh agama, maka dalam perkembangan selanjutnya, mereka memberikan perhatian khusus terhadap ilmu dan para ulama. Mereka memotivasi para ulama dengan memberikan kedudukan penting bagi para ahli Fiqh dengan selalu meminta fatwa kepada mereka dalam berbagai aspek kehidupan[82] dan orang-orang tertentu di antara mereka diberi jabatan sebagai Hakim (*Qādhī*). Motivasi yang diberikan oleh pihak pemerintah ini, menjadi stimulus bagi para ulama, sehingga bermunculanlah para ahli dalam berbagai ilmu, terutama ilmu-ilmu agama Islam, seperti; Tafsir, Qiraat, Hadis, Fiqh, Ushūl al-Fiqh dan Farā'idh; begitu pula Ilmu Bahasa, Gramatika (*Naħwu*), Sastra (*Adab*), Syair, '*Arūdh,* Jurnalistik

---

[78] Informasi lengkap mengenai perang al-Zallāqah ini dapat dilihat Jamīl ‘Abdullāh Muħammad al-Mishriy, *Zallāqah: Ma’rakatun min Ma’ārik al-Islām al-Ħāsimah fī al-Andalus.* diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh Fathul Mujib bin Bahruddin dengan judul, *Zallaqah: Pertempuran Sengit di Andalusia antara Islam dan Nashrani,* (Sukoharjo, Ngangik, Sleman: Al-Fath Media, 2007), Cet. ke-1; Juga Ahmad Thomson dan Muhammad ‘Ata’ur Rahim, *Blood on the Crass,* bagian kedua dari *Islam in Andalus*, diterjemahkan oleh Kampung Kreasi dengan judul, *Islam Andalusia: Sejarah Kebangkitan dan Keruntuhan,* (Pamulang Timur, Ciputat: Gaya Media Pratama, 2004), Cet. ke-1, h.105-110.

[79] Hitti menyebutkan tanggal yang pasti peristiwa tersebut, yaitu: 23 Oktober 1086. Lihat bukunya, *History…,* h. 540.

[80] ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 25. Periode pertama tersebarnya Islam di Andalusia adalah pada masa Daulah Umawiyah, tahun 138-422 H. Lihat al-Masyīniy, *Madrasah at-Tafsīr…,* h. 21.

[81] ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 25-26; Juga Watt and Pierre, *A History …,* h. 97.

[82] ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 26.

(*al-Kitābah*), *Ansāb,* Sejarah, Geografi, Kedokteran, Kimia, dan Fisika.[83] Para ulama dimaksud antara lain dapat dikemukakan:

1. Abū ʻAliy al-Ħusayn bin Muħammad al-Gassāniy (w. 427-498 H./1035-1104 M.) seorang ahli Hadis, Bahasa Arab, Syair dan al-Ansāb.[84]
2. Abū Bakr Muħammad bin Ħaydarah bin Mufawwaz al-Mugāfiriy (w. 505 H./1111 M.), seorang ahli Hadis.[85]
3. Abū ʿAbdillah Muħammad bin ʻAliy bin ʻAbd al-'Azīz bin Ħamadīn al-Taglabiy (439-508 H./1047-1114 M.), seorang ahli Fiqh dan sastra Arab.[86]
4. Abū al-Qāsim Khalaf bin Ibrāhīm bin al-Ħashshār al-Ma'rūf bi Ibni al-Nakhkhās (w. 511 H./1117 M.), seorang ahli Qiraat di Cordova.[87]
5. Abū ʻAliy al-Ħusayn bin Muhammad bin Sukrah al-Shadafiy (w. 514 H./1120 M.), seorang ahli Hadis, Qiraat dan Fiqh serta pernah menjadi Hakim (*Qādhī*).[88]
6. Abū Bakr Gālib bin ʻAthiyyah al-Muħāribiy, orang tua Ibnu ʻAthiyyah (441- 518 H./1049-1124 M.), seorang ahli Hadis, syair, dan sastra.[89]
7. Abū al-Walīd Muħammad bin Aħmad bin Rusyd (kakek Ibnu Rusyd *al-Faylasūf*, wafat tahun 520 H./1126 M.), dia seorang ahli Fiqh Mazhab Māliki, Farā'idh, dan Ushūl. Kitabnya antara lain: *al-Muqaddimāt*, *al-Bayān wa al-Taħshīl li Mā fī al-Tawjīh wa al-Ta'līl*, dan ringkasan dari *al-Mabsūth* dan *Musykil al-Ātsār*. [90]
8. Abū Baħr Sufyān bin al-'Āshiy bin Aħmad al-Asadiy (439-520 H./1047-1126 M.), seorang ahli Hadis,

[83] Al-Shallābiy, *al-Jawhar al-Tsamīn …,* h. 202-226; ʻAbd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ʻAthiyyah…,* h. 27.

[84] ʻAbd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ʻAthiyyah…,* h. 28; Juga ʻAbd al-Salām, "Muqaddimah" Jilid 1, h. 26.

[85] ʻAbd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ʻAthiyyah…,* h. 28.

[86] ʻAbd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ʻAthiyyah…,* h. 46; Juga ʻAbd al-Salām, "Muqaddimah", Jilid 1, h. 27.

[87] ʻAbd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ʻAthiyyah…,* h. 29.

[88] Al-Shallābiy, *al-Jawhar al-Tsamīn …,* h. 208; ʻAbd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ʻAthiyyah…,* h. 28; Juga ʻAbd al-Salām, "Muqaddimah" Jilid 1, h. 26. Dikutip dari *al-Fahrasat,* h. 41.

[89] ʻAbd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ʻAthiyyah…,* h. 28; ʻAbd al-Salām, "Muqaddimah" Jilid 1, h. 26. Dikutip dari *al-Fahrasat,* h.41.

[90] Al-Shallābiy, *al-Jawhar al-Tsamīn …,* h. 207; Juga ʻAbd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ʻAthiyyah…,* h. 28.

9. Abū Muħammad bin ‘Abd al-Raħmān bin 'Ithāb al-Qurthubiy (w. 520 H./1126 M.), seorang ahli Hadis.[91]

10. Abū al-Ħasan ‘Aliy bin Aħmad bin Khalaf al-Anshāriy yang populer dengan sebutan Ibn al-Bādzis (444-528 H./1052-1133 M.), seorang ahli Bahasa dan Sastra Arab serta ilmu Qiraat (*al-muqri'*, yakni orang yang terampil mempraktekkan qiraat dan mengajarkannya),[92]

11. Abū Bakr Muħammad bin Ibrāhīm bin Abī Aswad al-Gassāniy (w. 536 H./1141 M.), seorang ahli Tafsir.

12. Abū Ja'far Aħmad bin ‘Aliy bin Khalaf al-Anshāriy yang dikenal dengan Ibn al-Bādzisy (w. 540 H./1145 M.), seorang ahli Qiraat dan Hadis. Karyanya di bidang Qiraat: *al-Iqnā‘ fī al-Qirā'āt al-Sab‘* dan *al-Thuruq al-Mutadāwilah fī al-Qirā'āt.*[93]

13. Al-Qādhī Abū al-Qāsim Aħmad bin Muħammad bin Wird al-Tamīmiy (w. 540 H./1145 M.), seorang ahli Fiqh.[94]

14. Abū Muħammad ‘Abd al-Ħaqq Ibnu ‘Athiyyah (481-541 H./1088-1146 M.) yang tafsirnya dijadikan fokus bahasan dalam buku ini. Dia seorang ahli Fiqh, Hadis, Tafsir, Qiraat, Naħwu, Syair, Bahasa dan Sastra Arab.[95]

15. Abū Muħammad ‘Abdullāh al-Rasyāthiy (w. 542 H./1147 M.), seorang ahli Hadis.[96]

16. Al-Qādhī Abū Bakr Muħammad bin ‘Abdullāh bin al-‘Arabiy (468-543 H./1075-1148 M.), seorang ahli Fiqh, Ushūl al-Fiqh, Hadis, dan Tafsir. Karyanya antara lain: *Anwār al-Fajr fī Tafsīr al-Qur'ān, Qānūn al-Ta'wīl fī Tafsīr al-Qur'ān, Aħkām al-Qur'ān, Musykil al-Qur'ān wa al-Ħadīts, al-'Awāshim min al-Qawāshim, 'Āridhah al-Aħwadziy fī Syarħ al-Turmudziy, al-Qabs fī Syarħ Muwaththa Ibn Anas, al-Masālik ‘alā Muwaththa Mālik, al-Inshāf fī Masā'il al-Khilāf, A‘yān al-A‘yān, al-Maħshūl fī Ushūl al-Fiqh,* dan *Qānūn al-*

[91] ‘Abd al-Salām, "Muqaddimah" Jilid 1, h. 27.

[92] ‘Abd al-Salām, "Muqaddimah" Jilid 1, h. 26. Dikutip dari *al-Mu'jam fī Ashħāb ‘Aliy…,* h. 31; Juga ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 30.

[93] ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 29.

[94] ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 28.

[95] Al-Nabāhiy, *Tārīkh Qudhāh…,* h. 141; ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 29; al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…,* Jilid 1, h. 171.

[96] ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 28.

Ta'wīl dan lainnya.[97]

17. Abū Muħammad bin ‘Abdullāħ bin Muħammad al-Mugāfiriy al-Andalusiy (468-543 H./1075-1148 M.), seorang ahli Fiqh.[98]
18. Al-Qādhī ‘Iyādh bin Mūsā al-Yaħshabiy (476-544 H./1083-1149 M.), seorang ahli Hadis, Fiqh, Bahasa dan Sastra. Karyanya banyak, antara lain; *al-Syifā bi Ta'rīf Ħuqūq al-Mushthafā,* buku ini memuat pembahasan tentang biografi Rasūl Allāh, Akidah, Ushūl al-Fiqh, Tafsir dan Hadis; *Masyāriq al-Anwār ‘alā shaħīħ al-Ātsār,* kitab ini memuat *tafsīr garīb al-ħadīts* dari *shaħīħ al-Bukhāriy, Muslim,* dan *Muwaththa Mālik; al-Ikmāl,* dengan kitab ini dia menyempurnakan karya gurunya *al-Mu‘allim bi Fawā'id Kitāb Muslim,* dan lainnya.[99]

Selain para ahli yang berkaitan dengan ilmu-ilmu agama di atas, pada masa *al-Murābithūn* masih tercatat sejumlah ahli bahasa dan sastra, sejarah, geografi, dan kedokteran.

1. Abū Muħammad ‘Abdullāh bin Muħammad bin al-Sayyid al-Bathalyūsiy (w. 521 H./1127 M.), seorang ahli Bahasa dan Sastra. Kitabnya antara lain; *al-Iqtidhāb fī Syarħ Adab al-Kitāb* dan *al-Tanbīh ‘alā al-Asbāb al-Muwajjah li Ikhtilāf al-Ummah.* [100]
2. Abū ‘Abdillāh Muħammad bin Makkiy bin Abī Thālib al-Qaysiy (w. 535 H./1140 M.), seorang ahli Bahasa dan Sastra.[101]
3. Abū Muħammad bin Aħmad bin ‘Abdullāh bin Muħammad bin Aħmad bin ‘Abdullāh al-Naħwiy dikenal dengan Ibni al-Lajjās, seorang ahli Naħwu.[102]
4. Abū al-‘Abbās Aħmad bin ‘Abd al-Jalīl bin ‘Abdullāh dikenal dengan al-Tadmīriy (w. 555 H./1160 M.), seorang ahli sastra. Karyanya antara lain *Nadhm al-Qurthayn wa Dhamm Asy‘ār al-Suqthayn* dan *al-Tawthi'ah fī al-'Arabiyyah.*
5. Abū al-‘Abbās Aħmad bin ‘Abd al-‘Azīz bin Hisyām bin Gazwān al-Farriy, seorang ahli Naħwu, Bahasa dan 'Arūdh. Karyanya

[97] Al-Shallābiy, *al-Jawhar al-Tsamīn …,* h. 210 dan 211; Juga ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 28 dan 29.
[98] Al-Shallābiy, *al-Jawhar al-Tsamīn …,* h. 210-211.
[99] Al-Shallābiy, *al-Jawhar al-Tsamīn …,* h. 212-213 dan 220; Juga ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 28.
[100] ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 30; Juga Al-Shallābiy, *al-Jawhar al-Tsamīn …,* h. 222.
[101] ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 30.
[102] Al-Shallābiy, *al-Jawhar al-Tsamīn …,* h. 222.

antara lain *Fawā'id al-Ifshāħ 'an Syawāhid al-Īdhāħ*.[103]

6. Ahli sejarah terkenal, Ibn al-Shayrafiy Abū Zakariyyā bin Yaħyā bin Yūsuf al-Anshāriy al-Garnāthiy (w. 570 H./1174 M.), penulis *al-Anwār al-Jaliyyah fī Tārīkh al-Dawlah al-Murābithiyyah* dan *Qashash al-Anbā' wa Siyāsah al-Ru'asā*. Sayangnya kedua buku ini tidak ditemukan lagi, walaupun banyak dikutip oleh para penulis berikutnya, seperti Ibn al-Khathīb, yang banyak mengutip riwayat peperangan Alfonso melawan Andalusia pada tahun 519 H./1125 M.
7. Abū al-Ħasan 'Aliy bin Bassām al-Syantarīniy (w. 542 H./1147 M.), karyanya *al-Dzakhīrah fī Maħāsin Ahl al-Jazīrah*.
8. Abū 'Abdillāh Muħammad bin Khalaf al-Ħasan bin Ismā'īl al-Shadafiy, dikenal dengan 'Alqamah (w. 509 H./1114 M.). Karyanya *al-Bayān al-Wādhiħ fī al-Mulimm al-Fādiħ*.
9. Abū Thālib 'Abd al-Jabbār 'Abdullāh bin Aħmad bin Ashbag. Karyanya '*Uyūn al-Imāmah wa Nawāzhir al-Siyāsah*.
10. Abū 'Āmir Muħammad bin Aħmad bin 'Āmir al-Balawiy dikenal dengan al-Sālimiy. Karyanya *Durar al-Qalā'id wa Garar al-Fawā'id*.
11. Abū Nashr al-Fatħ bin Muħammad al-Qaysiy al-Isybiliy dikenal dengan al-Fatħ bin Khāqān. Karyanya *Qalā'id al-'Iqyān fī Maħāsin al-A'yān, Mathma' al-Anfus wa Masraħ al-Ta'annus*, dan *Riwāyah al-Maħāsin wa Gāyah al-Maħāsin*.[104]
12. Abū al-Qāsim Khalaf bin 'Abdul Malik dikenal dengan Ibni Busykuwāl (w. 578 H./1182 M.). Karyanya *al-Shilah,* yang dia jadikan pelengkap kitab ibn al-Fardhiy terhadap Sejarah Ulama Andalusia, *al-Gawāmidh wa al-Mubhamāt,* sebanyak dua belas juz, *al-Maħāsin wa al-Fadhā'il fī Ma'rifah al-'Ulamā al-Afādhil,* sebanyak dua puluh satu juz. Dia termasuk ahli sejarah ternama pada masa *al-Murābithūn*.[105]
13. Abū 'Abdillāh Muħammad al-Idrīsiy. Karyanya *Nuzhah al-Musytāq fī Ikhtirāq al-Āfāq*. Kitab ini ditulis oleh al-Idrīsiy untuk Rujār al-Tsānī, karena itu dalam geografi Arab disebut *al-Rujāriy*.

[103] Al-Shallābiy, *al-Jawhar al-Tsamīn …,* h. 222.
[104] Al-Shallābiy, *al-Jawhar al-Tsamīn …,* h. 223.
[105] Al-Shallābiy, *al-Jawhar al-Tsamīn …,* h. 223-224.

14. ‘Abdullāh bin Ibrāhīm bin Wizmar al-Ħijāriy. Karyanya *al-Mushib fī Garā'ib al-Magrib*.[106]

15. Ibnu Zahr, seorang dokter Muslim Andalusia ternama. Dia juga ahli Fisika dan Kimia. Ayahnya Muħammad bin Marwān seorang ahli Fiqh dan Hadis di Sevile (*Isybīliyyah*), sedangkan anaknya, Abū al-‘Alā (w. 525 H./1130 M.) mewarisi ilmu kedokterannya. Abū al-‘Alā mempunyai beberapa karya, antara lain *al-Khawāsh, al-Adwiyah al-Mufradah, al-Īdhāħ bi Syawāhid al-Iftidhāħ, al-Nukat al-Thibbiyyah,* dan *al-Dhurar*. Praktek kedokterannya diwarisi oleh anaknya, Abū Marwān, karyanya *al-Iqtishād fī Shalāħ al-Ajsād* dia susun untuk *Amīr al-Muslimīn* Abī Isħāq bin Ibrāhīm bin Yūsuf bin Tasyfīn.

16. Abū al-Walīd bin Rusyd *al-Faylasūf* (w. 557 H./1161 M.). Karyanya *al-Taysīr fī al-Mudāwāh wa al-Tadbīr,* yang merupakan referensi kedokteran pada abad pertengahan, *al-Agdziyah* dan lainnya.[107]

17. Abū ‘Āmir Muħammad bin Aħmad bin ‘Āmir al-Balawiy. Dia seorang dokter, karyanya berjudul *al-Syifā*.

18. Abū al-Ħasan ‘Aliy bin ‘Abd al-Raħmān bin Sa'īd al-Sa‘diy, seorang dokter.[108]

Dari uraian di atas, dapat diketahui ada tujuh belas cabang ilmu yang berkembang pada masa *Dawlah al-Murābithīn* dan melahirkan sejumlah ulama terkemuka, baik di bidang ilmu-ilmu agama maupun ilmu-ilmu lainnya. Bahkan di antara karya kedokteran yang lahir pada era tersebut, dijadikan referensi di Eropa pada abad pertengahan. Ibnu ‘Athiyyah merupakan orang yang paling banyak menguasai cabang-cabang ilmu agama pada waktu itu.

Demikianlah sekilas tentang perkembangan ilmu pengetahuan agama dan yang lainnya pada masa *Dawlah al-Murābithīn*. Dari uraian ini dapat diketahui bahwa ilmu pengetahuan agama berkembang cukup baik, terbukti dengan ditemukannya sejumlah ahli dengan berbagai karya tulis mereka. Walaupun demikian, ilmu-ilmu filsafat, mantiq, ilmu kalam dan ilmu bintang, tampaknya kurang mendapat perhatian dari

[106] Al-Shallābiy, *al-Jawhar al-Tsamīn …,* h. 224.
[107] Al-Shallābiy, *al-Jawhar al-Tsamīn …,* h. 225.
[108] Al-Shallābiy, *al-Jawhar al-Tsamīn …,* h. 226.

Dawlah al-Murābithīn.[109] Hal ini diduga karena mereka sangat dekat dengan para ahli Fiqh dan dalam berbagai hal, mereka selalu meminta fatwa kepada para ahli Fiqh tersebut. Di samping itu pula, pada waktu itu, sekalipun ada ulama yang menguasai ilmu-ilmu tersebut, mereka tidak berani menyampaikannya secara terbuka, karena mereka akan dianggap sebagai orang zindik oleh masyarakat dan pemerintah.[110]

b. Kebijakan *Dawlah al-Murābithīn*

Kebijakan *Dawlah al-Murābithīn* ini berkaitan erat dengan masa pembinaannya (*takwīn*) ketika masih berada di Maroko (*al-Magrib*) di bawah bimbingan 'Abdullāh bin Yāsīn. Mereka berorientasi untuk melaksanakan ajaran-ajaran Islam seperti pada masa awalnya dan memberantas berbagai kemaksiatan dengan dakwah. Jika dengan dakwah belum juga berhasil, maka mereka memerangi orang-orang yang maksiat tersebut. Ketika *Dawlah al-Murābithīn* berada di Andalusia, di samping memerangi orang-orang Nasrani yang ingin menguasai daerah-daerah muslim, mereka juga memerangi raja-raja kecil (*Mulūk al-Thawā'if*) yang muslim, setelah mendapatkan fatwa dari para ahli Fiqh pada waktu itu. Kebijakan pemerintah dimaksud dapat diringkas sebagai berikut:

1. Pemerintah bersama rakyatnya bertugas melaksanakan dakwah Islam dan memerangi berbagai bentuk kemaksiatan, termasuk yang dilakukan oleh umat Islam sendiri. Dengan kata lain bahwa *Dawlah al-Murābithīn* berdiri di atas landasan agama, terutama jihad.
2. Pemerintah tidak menganggap dirinya sebagai pemimpin tertinggi agama dan pemerintahan di dunia Islam, mereka masih tunduk di bawah Dawlah 'Abbāsiyyah,[111] karena itu kepala pemerintahan mereka hanya menggunakan label *Amīr al-Muslimīn*.[112]
3. Pemerintah memilih mazhab Sunniy (*Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*) di bidang akidah dan *Fiqh*. Lebih khusus lagi, untuk bidang Fiqh, yang diikuti adalah Mazhab Maliki.[113]

---

[109] Al-Maqqariy, *Nafh al-Thīb*…, Juz 1, h. 221; Juga 'Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni 'Athiyyah*…, h. 33-34.

[110] Al-Maqqariy, *Nafh al-Thīb*…, Juz 1, h. 221; Juga 'Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni 'Athiyyah*…, h. 33-34.

[111] Al-Shallābiy, al-Jawhar al-Tsamīn …, h. 150.

[112] Hitti, *History*…, h. 542.

[113] 'Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni 'Athiyyah*…, h. 27.

4. Pemerintah memberikan kedudukan yang tinggi kepada para ulama yang dihimpun bersama tokoh-tokoh pemerintahan dalam *al-Majlis al-Istisyāriy* (yang menetapkan berbagai kebijakan, semacam Majelis Permusyawaratan Rakyat di Indonesia). Mereka selalu dimintai fatwa dalam mengambil setiap kebijakan.[114]

5. Di setiap kota dilengkapi dengan dewan, majelis, perkantoran, tentara, pemerintah, para ahli Fiqh dan Hakim (*Qādhī*).[115]

Demikianlah kebijakan-kebijakan *Dawlah al-Murābithīn,* yang tentunya, sedikit atau banyak, berpengaruh pada Ibnu 'Athiyyah dalam penulisan tafsirnya.

3. Identifikasi Kitab, Sistematika dan Referensi Ibnu 'Athiyyah dalam Penafsirannya

a. Identifikasi Kitabnya

Kitab aslinya dalam bentuk manuskrip berjumlah sepuluh jilid besar dan yang ditemukan oleh al-Dzahabiy di Perpustakaan *Dār al-Kutub al-Mishriyyah* sebanyak empat jilid, yaitu; jilid tiga, lima, delapan, dan sepuluh. Menurut al-Dzahabiy bahasa yang dia gunakan cukup menarik dan mudah, menggunakan *al-tafsīr al-ma'tsūr* secara selektif, kadang-kadang dia melakukan kritik terhadap riwayat yang disampaikan oleh Ibnu Jarīr dan yang lainnya. Dia banyak menggunakan *syāhid* sebagai argumentasi untuk tafsirnya dengan menggunakan syair 'Arab, sebagaimana dia melakukan pertimbangan (konsiderasi) terhadap penggunaan kata-kata Arab, ketika dia bermaksud mengarahkan sebagian makna, begitu pula dia mengemukakan sejumlah qiraat untuk memperoleh sejumlah variasi makna.[116]

Ada beberapa karya berupa *taħqīq* dan *ta'līq* terhadap tafsir Ibnu 'Athiyyah, yaitu: pertama, yang dinotasi (*taħqīq*) dan dikomentari (*ta'līq*) oleh al-Raħālī al-Fārūq dan kawan-kawan, diterbitkan atas dana Putra Mahkota Qatar, Khalīfah bin Ħamad Āli Tsānī. Cetakan pertama pada al-Muħarram 1398 H. bertepatan dengan Desember 1977 M., berjumlah lima belas jilid. Kedua, yang di*taħqīq* oleh 'Abdullāh bin Ibrāhīm al-Anshāriy dan al-Sayyid 'Abd al-'Ālī al-Sayyid Ibrāhīm (sebenarnya kedua *muħaqqiq* ini adalah anggota pada yang disebutkan pertama di atas) juga

[114] 'Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni 'Athiyyah…,* h. 26; Juga Ħasan Ibrāhīm, *Tārīkh al-Islām…,* Juz 4, h. 127 dan 285.
[115] Al-Shallābiy, *al-Jawhar al-Tsamīn …,* h. 233.
[116] Muħammad Ħusayn al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…,* h. 172.

diterbitkan atas dana dari Putra Mahkota Qatar, Khalīfah bin Ħamad Āli Tsānī. Cetakan pertama pada tahun 1404 H./ 1984 M. juga berjumlah lima belas jilid. Ketiga, yang dinotasi oleh 'Abd al-Salam 'Abd al-Syāfī Muħammad, ditulis berdasarkan naskah Aya Sofia Istanbul dengan nomor 119 yang copynya disimpan di Perpustakaan Mar'asyiy Najfiy, Qum, diterbitkan oleh Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Bayrūt, Lubnān, berjumlah lima belas jilid juga. Terbitan baru yang hanya berjumlah lima jilid ditambah satu jilid indeksnya oleh penerbit yang sama, diterbitkan pertama kali pada tahun 1422 H./2001 M. Buku ini penulis jadikan acuan utama dalam penelitian ini, dengan pertimbangan ada indeksnya, yang memuat beberapa hal penting berkaitan dengan penafsiran Ibnu 'Athiyyah, yaitu pada jilid keenam.[117] Keempat, yang di*taħqīq* oleh Aħmad Shādiq al-Mallāħ, diterbitkan oleh al-Majlis al-A'lā li al-Syu'ūn al-Islāmiyyah Cairo. dua jilid di antaranya sampai pada *Sūrah Āli 'Imrān* ayat 93.[118]

Identifikasi kitab yang dijadikan rujukan utama buku ini sebagai berikut:

Judul: *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz,*

Penulis: al-Qādhī Abū Muħammad 'Abd al-Ħaqq bin Gālib bin 'Athiyyah al-Andalusiy, al-mutawaffā sanah 546 H.[119]

Pen*taħqīq*: 'Abd al-Salām 'Abd al-Syāfī Muħammad, berdasarkan Naskah Āyā Shūfiyā Istanbūl, Nomor 119. Copynya terpelihara di Perpustakaan Mar'asyiy Najfiy, Qum.

Pengedar: Muħammad 'Aliy Baydhāwiy *li Nasyr Kutub al-Sunnah wa al-Jamā'ah.*

Penerbit: *Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Bayrūt Lubnān.*

Cetakan pertama, tahun 1422 H./2001 M.

Jumlah kitab lima jilid, ditambah satu jilid indeknya, yaitu jilid keenam.

Ukuran kitab 24 x 17 cm.

---

[117] Lihat 'Abd al-Salām, "Muqaddimah", Jilid 1, h. 33-35.

[118] Iyāziy, *al-Mufassirūn…,* h. 623. Juga hasil survey di Perpustakaan Utama UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 27 September 2005.

[119] Tahun wafatnya ini sebagaimana terdapat pada cover buku tersebut.

Jumlah halaman:

Jilid I	=	566 halaman
Jilid II	=	565 halaman
Jilid III	=	552 halaman
Jilid IV	=	581 halaman
Jilid V	=	549 halaman
Jilid VI (Indeks)	=	221 halaman
Total	=	3034 halaman

Kandungan/isi kitab adalah sebagai berikut:

Jilid pertama berisi *Muqaddimah Muħaqqiq* dari halaman tiga sampai dengan halaman lima puluh tujuh. Pada halaman lima puluh delapan sampai dengan halaman 560 berisi penafsiran *Isti'ādzah* sampai dengan akhir *Sūrah Āli 'Imrān* (ayat 200), ditutup dengan daftar isi dari halaman 563 sampai dengan halaman 566.

Jilid kedua berisi penafsiran *Sūrah al-Nisā* ayat satu sampai dengan akhir *Sūrah al-Anfāl* (ayat tujuh puluh lima), yaitu dari halaman tiga sampai dengan halaman 557 dan diakhiri dengan daftar isi dari halaman 561 sampai dengan halaman 565.

Jilid ketiga berisi penafsiran *Sūrah al-Tawbah* ayat satu sampai dengan akhir *Sūrah al-Kahfi* (ayat 110), mulai dari halaman tiga sampai dengan halaman 547 dan diakhiri dengan daftar isi dari halaman 548 sampai dengan halaman 552.

Jilid keempat berisi penafsiran *Sūrah Maryam* ayat satu sampai dengan akhir *Sūrah Gāfir/al-Mukmin* (ayat delapan puluh lima), mulai dari halaman tiga sampai dengan halaman 572 dan diakhiri dengan daftar isi, mulai dari halaman 574 sampai dengan halaman 581.

Jilid kelima berisi penafsiran *Sūrah Fushshilat* (ayat satu) sampai dengan akhir *Sūrah al-Nās* (ayat enam) yaitu dari halaman tiga sampai dengan halaman 540 dan ditutup dengan daftar isi mulai dari halaman 543 sampai dengan halaman 549.

Jilid keenam atau indeks, yang disiapkan oleh Jamāl Thalabah berisi:

1. *Muqaddimah* pada halaman tiga.
2. Indeks *al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah*, dari halaman lima sampai dengan halaman 134.
3. Indeks *Athrāf al-Ħadīts,* dari halaman 135 sampai dengan halaman 163.
4. Indeks *al-Abnā wa al-Kunā,* dari halaman 164 sampai dengan halaman 175.
5. Indeks *A'lām al-Nisā,* dari halaman 176 sampai dengan halaman 177.
6. Indeks *al-Qabā'il wa al-Syu'ūb, wa al-Jamā'āt wa al-Amākin, wa naħwihā* dari halaman 178 sampai dengan halaman 183.
7. Indeks *al-Adyān wa al-Thawā'if wa al-Firaq wa al-Madzāhib,* dari halaman 184 sampai dengan halaman 185.
8. Indeks *al-Amtsāl wa Aqwāl al-'Arab,* dari halaman 186 sampai dengan halaman 187.
9. Indeks *al-Kutub al-Madzkūrah fī Matn al-Kitāb,* dari halaman 188 sampai dengan halaman 189.
10. Indeks *al-Qawāfī,* dari halaman 190 sampai dengan halaman 208.
11. Indeks *Anshāf al-Abyāt,* dari halaman 209 sampai dengan halaman 219.
12. Terakhir adalah daftar isi pada halaman 221.

b. Sistematika Penafsirannya

Sistematika penafsirannya adalah sebagai berikut:

1. Ibnu 'Athiyyah mengawali penafsirannya di penghujung *muqaddimah* tafsirnya dengan mengemukakan penafsiran *Isti'ādzah* kemudian penafsiran *Basmalah*. Setelah itu, secara tertib dia menafsirkan surah-surah Alquran dengan bahasa yang mudah dan menarik.
2. Mengemukakan sekelompok ayat atau satu surah yang pendek. Sebagai contoh, ketika dia menafsirkan *Sūrah al-*

Fātiħah, dia mengemukakan satu *sūrah* lengkap, kemudian menafsirkannya.[120]

3. Jika di awal surah, dia mengemukakan beberapa riwayat berkaitan dengan surah tersebut, namanya, *Makkiyah* atau *Madaniyah*nya, dan keutamaan surah. Ketika menafsirkan *Sūrah al-Baqarah,* dia menjelaskan bahwa *sūrah* ini tergolong *Madaniyyah,* diturunkan dalam waktu yang cukup lama. Di dalamnya terdapat ayat yang terakhir turun (*Sūrah al-Baqarah* ayat 280). Dilanjutkan dengan mengemukakan beberapa keutamaan *sūrah* ini berdasarkan beberapa hadis. Sebelum menafsirkan ayat pertama *sūrah* ini, dia menjelaskan jumlah ayatnya 285 dan ada pula yang berpendapat 286 atau 287.[121]

4. Mengemukakan penafsiran ayat dengan riwayat-riwayat dari Rasul, sahabat dan tabiin. Sebagai contoh, ketika dia menafsirkan: *wa min syarri gāsiqin idzā waqab,* dia mengutip sebuah riwayat bahwa Nabi mengajarkan kepada seseorang dalam meminta perlindungan Allah dengan lafal: *qul a‘ūdzu bi Allāhi min syarri sam‘ī wa syarri qalbī wa syarri basharī wa syarri lisānī wa syarri maniyyatī*. Riwāyat Jamā‘ah.[122] Ketika menafsirkan kata *yunfiqūn* pada *Sūrah al-Baqarah* ayat dua, dia mengutip pendapat Ibnu ‘Abbās: mengeluarkan zakat dengan ikhlas. Menurut al-Dhaħħāk: nafkah yang mereka keluarkan dalam upaya mendekatkan diri kepada Allah karena mereka telah mendapatkan kemudahan. Juga pendapat Ibnu ‘Abbās dan Ibnu Mas‘ūd: nafkah seseorang terhadap keluarganya.[123]

5. Mengemukakan macam-macam qiraat untuk ayat yang ditafsirkan. Sebagai contoh, ketika dia menafsirkan ayat kedua *Sūrah al-Fātiħah,* dia mengemukakan: *al-Ħamdu li Allāh* (bacaan Imām qiraat yang tujuh dan mayoritas muslim), *al-Ħamda li Allāh* (riwayat Sufyān bin ‘Uyaynah dan Ru‘yah bin al-‘Ajjāj), *al-Ħamdi li Allāh* (riwayat al-Ħasan bin Abī al-Ħasan dan Zayd bin ‘Aliy), *al-Ħamdu lu Allāh* (riwayat Ibnu Abī ‘Abalah).[124]

[120] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz,* Jilid 1, taħqīq ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Syāfī Muħammad, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1422 H./2001 M.), Cet. ke-1, h. 65-80.

[121] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 81.

[122] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 6, h. 538.

[123] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 85.

[124] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 66.

6. Menyebutkan pendapat-pendapat yang ada, berkaitan dengan makna ayat dan dalam hal tertentu dia melakukan *tarjīħ* dengan argumentasi bahasa, hadis, atau dengan penalarannya sendiri,[125]

7. Untuk memberikan argumentasi yang kuat terhadap penafsirannya dia menggunakan *syāhid* berupa syair atau penggunaan bahasa di kalangan orang-orang Arab.[126]

8. Mengemukakan pendapatnya sendiri, sekalipun berbeda dengan mazhab yang dianutnya. Dalam hal ini biasanya menggunakan redaksi "*Qāla al-Qādhī...*", "*Qāla Abū Muħammad...*", atau "*Qāla 'Abd al-Ħaqq...*".

c. Referensi Ibnu 'Athiyyah dalam Penafsirannya

Kredibilitas tafsir *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* ini, di samping mengutip pendapat para sahabat, antara lain: 'Abdullāh bin 'Abbās, 'Aliy bin Abī Thālib, 'Abdullāh bin Mas'ūd, Ubay bin Ka'b, Zayd bin Tsābit dan 'Abdullāh bin 'Umar; kemudian menyimpulkan pendapat para tabiin, antara lain: al-Ħasan bin Abī al-Ħasan al-Bashriy, Mujāhid bin Jabar, Sa'īd bin Jubayr, Zayd bin Aslam, al-Dhaħħāk bin Muzāħim, 'Ikrimah Mawlā Ibni 'Abbās, Qatādah bin Di'āmah, Abū al-'Āliyah (Rafī bin Mahrān).[127] juga karena daya kritis dan ketelitian penulisnya, serta ditunjang oleh penggunaan sejumlah referensi yang berbobot. antara lain:

1) Bidang Tafsir

a) *Jāmi' al-Bayān li Tafsīr al-Qur'ān,* karya al-Thabariy,

b) *Syifā' al-Shudūr,* karya Abū Bakr Muħammad bin al-Ħasan bin Ziyād al-Mūshiliy, yang populer dengan nama al-Naqqāsy. Karya ini banyak yang menganggapnya lemah, oleh karena itu Ibnu 'Athiyyah menggunakannya secara hati-hati dan sering memberikan catatan khusus.

c) *Al-Taħshīl li Fawā'id Kitāb al-Tafshīl al-Jāmi' li 'Ulūm al-Tanzīl,* karya Abū al-'Abbās Aħmad bin 'Ammār al-Mahdawiy al-Tamīmiy,[128] dan

---

[125] 'Abīdū, *Dirāsah wa Mabāħist…,* h. 92. Contoh penafsirannya dapat dilihat pada bab IV-VI.

[126] Iyāziy, *al-Mufassirūn...*, h. 624. Contoh penafsirannya dapat dilihat pada bab IV-VI.

[127] 'Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj …,* h. 136.

[128] Kitab ini merupakan panutan Ibnu 'Athiyyah, yang menurutnya kaya dengan pendapat dan pemikiran (*mafraq li al-nazhar wa masy'ab li al-fikr*). Lihat *al-*

d) *Al-Hidāyah ilā Bulūg al-Nihāyah,* karya Makkiy bin Abī Thālib Ħamūsy bin Muħammad bin Mukhtār Abū Muħammad al-Qaysiy.[129]

2) Bidang Hadis

a) *Al-Jāmi‘ al-Shaħīħ,* karya Abū ‘Abdillah Muħammad bin Ismā‘īl al-Bukhāriy (w. 256 H./869 M.).

b) *Al-Musnad al-Shaħīħ,* karya Muslim bin al-Ħajjāj al-Naysābūriy (w. 261 H./874 M.).

c) *Sunan Abī Dāwūd,* karya Sulaymān bin al-Asy‘ats bin Syidād bin ‘Amr bin ‘Āmir (w. 275 H./888 M.).

d) *Sunan al-Turmudziy,* karya Abū ‘Īsā Muħammad bin ‘Īsā bin Sūrah bin Mūsā bin al-Dhaħħāk al-Sulamiy al-Būgiy al-Turmudziy (w. 279 H./892 M.). dan

e) *Sunan al-Nasā'iy,* karya Aħmad bin Syu'ayb bin ‘Aliy bin Sinān bin Baħr bin Dīnār al-Khurāsāniy (w. 303 H./915 M.).[130]

3) Bidang Ilmu Qiraat

a) *Al-Muħtasib* (dua jilid), karya Abū al-Fatħ 'Utsmān bin Janiy (w. 392 H./1000 M.).

b) *Al-Ħujjah fī ‘Ilal al-Qirā'āt al-Sab‘,* karya Abū al-Ħasan bin Aħmad bin ‘Abd al-Gaffār bin Muħammad bin Sulaymān al-Imām Abū ‘Aliy al-Fārisiy (w. 377 H./987 M.) di Bagdad, dan

c) *Al-Taysīr,* karya Abū ‘Amr bin ‘Utsmān bin Sa‘īd bin 'Utsmān, Abū ‘Amr al-Dāniy (w. 444 H./1052 M.).[131]

4) Bidang Bahasa

a) *Ma‘ānī al-Qur'ān li al-Farrā,* karya Abū Zakariyyā Yaħyā bin Ziyād al-Farrā (w. 217 H./832 M.).

b) *Ma'ānī al-Qur'ān li al-Zajjāj,* karya Abū Isħāq Ibrāhīm bin Muħammad bin al-Sirriy al-Zajjāj (W. 311 H./923 M.).

c) *Al-Agfāl fī Mā Agfalahū al-Zajjāj min al-Ma‘ānī,* karya Abū ‘Aliy al-Fārisiy.

Muħarrar…, Jilid 1, taħqīq ‘Abd al-Salām, h. 34.

[129] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,*Jilid 1, taħqīq ‘Abd al-Salām, h. 20-21.

[130] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, taħqīq ‘Abd al-Salām, h. 21-22.

[131] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, taħqīq ‘Abd al-Salām, h. 22-23.

d) *Majāz al-Qur'ān,* karya Abū ‘Ubaydah Ma‘mar bin al-Mutsannā al-Taymiy al-Bashriy.

e) *Al-Kitāb,* karya Sībawayhi Abū Bisyr ‘Amr bin ‘Utsmān bin Qunbur (w. 180 H./796 M.).

f) *Al-Muqtadhab,* karya Abū al-‘Abbās Muħammad bin Yazīd bin ‘Abd al-Akbar al-Azdiy al-Bashriy (w. 285 H./898 M.).

g) *Al-‘Ayn,* karya Al-Khalīl Aħmad bin al-Farāhaydiy (w. 170 H./786 M.).

h) *Ishlāħ al-Manthiq,* karya Ya‘qūb bin Isħāq bin al-Sakīt Abū Yūsuf (w. 244 H./858 M.).

i) *Al-Fasīħ,* karya Abū al-‘Abbās Aħmad bin Yaħyā bin Yasār al-Syaybāniy (w. 291 H./903 M.).

j) *Al-Mujmal fi al-Lugah,* karya Aħmad bin Fāris bin Zakariyyā bin Muħammad bin Ħabīb Abī al-Ħusayn (w. 395 H./1004 M.), dan

k) *Al-Mukhashshash,* karya ‘Aliy bin Aħmad bin Sayyidih (w. 458 H./1065 M.).[132]

5) Bidang Fiqh

a) *Al-Muwaththa’,* karya Mālik bin Anas (w. 179 H./795 M.).

b) *Al-Mukhtashar,* karya ‘Abdullah bin ‘Abd al-Ħakam bin A'yun, pendukung mazhab Maliki (w. 214 H./829 M.).

c) *Al-Madawwanah,* buku ini merupakan pondasi mazhab Maliki. Semula berupa kumpulan pertanyaan yang diajukan oleh Asad bin al-Furāt ‘Aliy bin ‘Abd al-Raħmān bin al-Qāsim setelah meninggalnya Imam Malik, lalu dijawab oleh Ibnu al-Qāsim dengan menggunakan nas pendapat Imam Malik yang dia dengar langsung darinya, atau disampaikan orang kepadanya, atau dengan menggunakan analogi. Kemudian Asad membawa kitab tersebut ke Qayrawān, lalu disebut orang *al-Asadiyyah* juga *Kitāb Asad* dan ada pula yang menyebutnya *Masā'il Ibnu al-Qāsim*. Kemudian Saħnūn memintanya dari Asad dan Asad pun memberikannya. Lalu Saħnūn membawanya kepada Ibnu al-Qāsim. Ibnu al-Qāsim mendengarkannya dari Saħnūn, lalu melakukan banyak perbaikan. Kemudian Ibnu al-Qāsim menulis surat

[132] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, taħqīq ‘Abd al-Salām, h. 23-24.

kepada Asad agar memperlihatkan kitabnya kepada Saħnūn untuk diperbaiki. Hasil perbaikan itulah yang disebut *al-Mudawwanah* yang terkenal itu.

d) *Al-Wādhiħah,* karya 'Abdul Malik bin Ħabīb al-Sulamiy, ahli fiqh penduduk Andalus (w. 183 H./799 M.).

e) *Al-Tafrī'*, karya Abū al-Qāsim bin al-Jallāb (w. 378 H./988 M.), dan

f) *Al-Isyrāf 'alā Madzāhibi Ahl al-'Ilm,* karya Abū Bakr Muħammad bin Ibrāhīm bin al-Mundzir al-Naysābūriy (w. 309 H./921 M.).[133]

6) Bidang Teologi

Di bidang teologi ini Ibnu 'Athiyyah menggunakan kitab-kitab karya Abū Bakr al-Bāqillāniy, kitab-kitab al-Asy'ariy, dan al-Juwayniy.[134]

Setelah mengemukakan referensi Ibnu 'Athiyyah dalam menafsirkan Alquran ini, maka uraian berkaitan dengan profil tafsirnya dianggap memadai. Dari keseluruhan uraian pada bab II ini dapat dinyatakan bahwa Ibnu 'Athiyyah adalah seorang ulama yang menguasai beberapa ilmu agama yang sangat dibutuhkan untuk menafsirkan Alquran, memiliki sikap kritis yang diduga karena usianya yang relatif muda ketika menulis tafsirnya tersebut, dan didukung pula oleh arahan orang tuanya dan sikap pemerintahan *al-Murābithūn* yang sangat menghargai ilmu dan ulama. Penguasaannya terhadap sejumlah ilmu agama tersebut ada relevansinya dengan kecenderungannya menggunakan metode *al-tafsīr al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy* dalam menafsirkan Alquran. Selanjutnya akan dipaparkan uraian yang berkaitan dengan aspek *al-dirāyah*/rasionalitas dalam penafsiran Alquran.

---

[133] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, taħqīq 'Abd al-Salām, h. 24-25.

[134] Ibnu 'Athiyyah, Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, taħqīq al-Raħālī al-Fārūq et al., h. c. 4.

BAB III
ASPEK RASIONAL DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN

Setelah mengemukakan uraian berkaitan dengan tokoh sentral dan karyanya, berikut akan diuraikan pula aspek rasional dalam penafsiran Alquran yang merupakan acuan atau landasan berpijak pembahasan berikutnya. Penggunaan ungkapan aspek rasional dalam pembahasan ini, karena *al-tafsīr al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy,* yang karya Ibnu 'Athiyyah termasuk di dalamnya sekaligus memuat aspek *riwāyah*/tekstualitas dan *dirāyah*/rasionalitas. Pembahasan pada bab ini diawali dengan sekitar penafsiran Alquran.

A. Sekitar Penafsiran Alquran

Ungkapan tafsir jika dirangkai dengan ayat-ayat Alquran, menurut bahasa berarti: "menerangkan ayat-ayat tersebut dan menjelaskan makna-makna, rahasia-rahasia dan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya".[1] Dari pengertian ini, dapat diketahui bahwa tafsir itu menyingkap sesuatu yang bersifat maknawi,[2] walaupun masih dapat dipakai untuk sesuatu yang bersifat fisik. Alquran juga menggunakan kata tafsir ini dalam arti penjelasan atau keterangan, seperti yang terdapat pada *Sūrah al-Furqān* ayat tiga puluh tiga yang berarti: "Dan tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya".

Menurut istilah, antara lain sebagaimana dikemukakan oleh Abū Ħayyān al-Andalusiy (654-745 H./1256-1344 M.): Tafsir adalah ilmu yang membahas cara penuturan lafal-lafal Alquran; makna-makna yang ditunjukkan oleh lafal-lafal tersebut; hukum-hukum dari lafal-lafal tersebut sebagai kosa kata dan dalam

---

[1] Ibrāhīm Anīs, et al., *al-Mu'jam al-Wasīth,* Juz 2, (T.t.: Dār al-Fikr, t.th.),h. 688.

[2] Muħammad Ħusayn al-Dzahabiy, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* Jilid 1, (T.t.: t.p., 1396 H./1976 M.), Cet. ke-2, h. 10; Juga 'Abd al-'Azhīm Ma'āniy dan Aħmad al-Gandūr, *Aħkām min al-Qur'ān wa al-Sunnah,* (Mishr: Dār al-Ma'ārif, 1387 H./1968 M.), Cet. ke-2, h. 3.

struktur kalimat; makna-makna yang termuat dalam struktur kalimat tadi dan hal-hal lain yang melengkapinya.[3]

Lebih lanjut, dia menjelaskan definisi yang dia kemukakan ini sebagai berikut: Ilmu di sini dalam arti jenis, yang mencakup semua ilmu. Membahas cara penuturan lafal-lafal Alquran, adalah ilmu qiraat. Makna-makna yang ditunjukkan oleh lafal-lafal tersebut, yaitu yang berkaitan dengan ilmu bahasa yang dibutuhkan untuk menunjukkan makna (semantik, pen.). Hukum-hukum dari lafal-lafal tersebut sebagai kosa kata dan dalam struktur kalimat, mencakup ilmu-ilmu *tashrīf, i‘rāb, bayān* dan *badī‘*. Makna-makna yang termuat dalam struktur kalimat, termasuk makna denotasi (*ħaqīqah*) dan makna konotasi (*majāz*). Hal-hal lain yang melengkapinya, adalah mengenali *naskh, sabab al-nuzūl,* cerita yang menjelaskan sebagian yang masih samar dalam Alquran dan yang lainnya.[4] Menurut al-Zarkasyiy(w. 794 H./1391 M.): Tafsir adalah ilmu yang dengannya dipahami Kitāb Allāh yang diturunkan kepada Nabi Muħammad saw., menerangkan makna-maknanya, mengeluarkan hukum-hukumnya dan hikmah-hikmahnya.[5] Al-Suyūthiy (849-911 H./1445-1505 M.) mendefinisikannya: Ilmu tentang diturunkannya ayat-ayat Alquran, kondisi-kondisinya, cerita-ceritanya, sebab-sebab diturunkannya, urutan *Makkiyyah* dan *Madaniyyah*nya, *muħkam* dan *mutasyābih*nya, *nāsikh* dan *mansūkh*nya, khusus dan umumnya, mutlak dan terkaitnya, global dan rincinya, halal dan haramnya, janji dan ancamannya, perintah dan larangannya, pelajaran yang dapat diambil darinya dan perumpamaan-perumpamaannya.[6] Al-Zarqāniy mendefinisikannya dengan: Ilmu yang membahas hal-ihwal Alquran yang mulia dari aspek petunjuknya atas apa yang diinginkan oleh Allah swt. berdasarkan kemampuan manusiawi.[7]

Keempat definisi di atas saling melengkapi. Semuanya sepakat bahwa tafsir itu membahas apa yang dikehendaki oleh Allah swt. berdasarkan kemampuan manusiawi, mencakup apa

[3] Muħammad bin Yūsuf yang dikenal dengan Abī Ħayyān al-Andalusiy, *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 1, (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1403 H./1983 M.), Cet. ke-2, h. 13-14.

[4] Abū Ħayyān al-Andalusiy, *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 1, h. 14. Hal ini sejalan dengan sikap Ibnu ‘Athiyyah bahwa dalam menafsirkan Alquran dibutuhkan sejumlah ilmu pengetahuan. Lihat ‘Abd al-Salām, “Muqaddimah” dalam Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz,* Jilid 1, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1422 H./2001 M.), Cet. ke-1, h. 33.

[5] Al-Zarkasyiy, *al-Burhān…,* Juz 1, h. 33.

[6] Al-Suyūthiy, *al-Itqān…,* Juz 2, h. 174.

[7] Al-Zarqāniy, *Manāhil al-‘Irfān…,* Jilid 2, h. 3; Definisi yang sama juga dikemukakan oleh Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raħmān Al-Suyūthiy, *al-Taħbīr fī ‘Ilm al-Tafsīr,* (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1408 H./1988 M.), Cet. ke-1, h. 15.

saja yang terkait dengan pemahaman makna dan menjelaskan apa yang dikehendaki.[8] Perbedaan di antara mereka hanyalah dalam merinci ilmu-ilmu yang dibutuhkan oleh si mufasir dalam aktivitas memahami makna Alquran tersebut. Akan tetapi, dengan memasukkan semua rincian yang mereka kemukakan, pemahaman makna Alquran tersebut dapat dioptimalkan. Bahkan Abū Ħayyān al-Andalusiy masih memberikan peluang kepada mufasir untuk menggunakan ilmu yang relevan dalam upaya memahami makna Alquran tersebut, pada penjelasannya mengenai ilmu, yang tentunya dibatasi pada yang berkaitan dengan penggalian makna atau penjelasan Alquran serta penyimpulan hukum dan hikmah.

Rif'at Syauqi Nawawi menyimpulkan lima unsur pokok yang terkandung dalam pengertian tafsir, sebagai berikut: Pertama, hakikatnya ialah menjelaskan maksud ayat-ayat Alquran yang sebagian besar memang diungkap dalam bentuk dasar-dasar yang sangat global (*mujmal*). Kedua, tujuannya adalah memperjelas apa yang sulit dipahami dari ayat-ayat Alquran, sehingga apa yang Allah kehendaki dengan firman-firman-Nya dapat dipahami dengan mudah, dihayati, dan diamalkan dalam kehidupan. Ketiga, sasarannya ialah agar Alquran sebagai hidayah Allah untuk manusia benar-benar berfungsi sebagaimana ia diturunkan, yaitu untuk menjadi rahmat bagi manusia seluruhnya. Keempat, bahwa sarana pendukung bagi terlaksananya pekerjaan mulia menafsirkan Alquran itu meliputi pelbagai ilmu pengetahuan yang sangat luas. Kelima, bahwa upaya menafsirkan ayat-ayat Alquran bukanlah untuk mencapai kepastian dengan pernyataan "demikian yang dikehendaki oleh Allah dalam firman-Nya", akan tetapi pencarian dan penggalian makna-makna itu hanyalah menurut kadar kemampuan manusia dengan keterbatasan ilmunya.[9]

Berkaitan dengan sejarah tafsir, M. Quraish Shihab membaginya kepada dua. Pertama, tafsir pada masa Nabi saw., sahabat dan tabiin, yang dinamakan *al-Tafsīr bi al-Ma'tsūr,* merupakan periode pertama perkembangan tafsir. Periode ini berakhir dengan berakhirnya masa tabiin. Kedua, sekitar tahun 150 H./767 M. merupakan periode kedua dari sejarah perkembangan tafsir. Pada periode ini peredaran hadis mengalami perkembangan pesat, namun di sisi lain, pemalsuan

---

[8] Al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…,* Juz 1, h. 12.

[9] Rif'at Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh: Kajian Masalah Akidah dan Ibadat,* (Jakarta: Paramadina, 2002), Cet. ke-1, h. 87.

hadis juga mengikutinya. Pada masa ini, penafsiran Alquran dengan menggunakan ijtihad dimulai dengan terikat pada kaidah-kaidah bahasa dan arti-arti yang dikandung oleh kosa kata, Akan tetapi, seiring dengan berkembangnya masyarakat dan bermunculannya masalah-masalah baru, maka peranan akal atau ijtihad menjadi semakin besar dan kitab-kitab tafsir mulai bermunculan dengan berbagai corak, seperti; corak penafsiran sastra dan bahasa, filsafat dan teologi, ilmiah, fiqh dan hukum, tasauf, dan pada masa Syaykh Muħammad 'Abduh (1266-1323 H./1849-1905 M.) corak tafsir ini mulai berkurang, karena banyak yang mengikuti 'Abduh dengan corak sastra budaya kemasyarakatan yang berupaya menjelaskan petunjuk-petunjuk ayat-ayat Alquran yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat, serta usaha-usaha untuk menanggulangi penyakit-penyakit atau masalah. Penafsiran dilakukan dengan bahasa yang mudah dimengerti dan indah didengar.[10]

Pembagian ini masih mengandung kelemahan, karena telah ditemukannya karya tafsir yang secara signifikan menggunakan *al-ma'tsūr* (*al-riwāyah*/tekstualitas) dan juga *al-ra'y* (*al-dirāyah*/ rasionalitas)*,* yaitu; *Tafsīr Yaħyā bin Salām* (w. 200 H./815 M.).[11] Menurut Ibnu 'Āsyūr, karya ini menjembatani karya tertulis yang dapat ditemukan, yaitu antara karya Ibnu Jurayj[12] dan karya al-Thabariy. Bahkan menurutnya, al-Thabariy. berhutang budi kepada Yaħyā bin Salām dalam penggunaan metode penafsiran yang dia istilahkan dengan *al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy*, yang menggunakan *riwayat*/tekstualitas dan *dirāyat*/ rasionalitas secara signifikan.[13] Menurut Ibnu 'Āsyūr, tafsir al-Thabariy juga termasuk kategori penafsiran ini,[14] dengan cara kerja "mengemukakan riwayat-riwayat tafsir dengan menggunakan *sanad,* kemudian mengemukakan kritik (*naqd*), memilih riwayat yang terkuat (*tarjīħ*), menetapkan periwayatan yang sahih (*tashħīħ*), dan menetapkan periwayatan yang tidak

[10] M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat,* (Bandung: Mizan, 1992), Cet. ke-2, h. 71-73.

[11] Lihat al-Syaykh Muħammad al-Fādhil bin 'Āsyur, *al-Tafsīr wa Rijāluh,* (al-Qāhirah: Majma' al-Buħūts al-Islāmiyyah, 1390 H./1970 M.), h. 28. Lebih lanjut, lihat catatan kaki nomor 9 pada bab I, halaman 2.

[12] Nama lengkapnya 'Abd al-Malik bin Jurayj (w. 150 H./767 M.). Lihat Ħasan Yūnus 'Abīdū, *Dirāsāt wa Mabāħits fī Tārīkh al-Tafsīr wa Manāhij al-Mufassirīn,* (al-Qāhirah: Markaz al-Kitāb li al-Nasyar, 1411 H./1991 M.), h. 28; Menurut Ibnu 'Āsyūr 'Abd al-Malik bin Jurayj al-Makkiy (80-149 H.). Lihat al-Imām al-Syaykh Muħammad al-Thāhir bin 'Āsyūr, *Tafsīr al-Taħrīr wa al-Tanwīr,* Jilid I, Juz 1, (Tūnis: Dār Saħnūn li al-Nasyr wa al-Tawzī', t. th.), h. 14.

[13] Ibnu 'Āsyur, *al-Tafsīr wa Rijāluh,* h. 27-28.

[14] Ibnu 'Āsyur, *al-Tafsīr wa Rijāluh,* h. 30.

sahih (*tajrīħ*). Dan dalam penafsiran tersebut, ditemukan cukup signifikan yang selain riwayat-riwayat ini.[15]

Berdasarkan pendapat Ibnu 'Āsyūr ini, periodesasi tafsir dilihat dari cara memperoleh penafsiran itu adalah: pertama dengan menggunakan *riwāyat*/tekstualitas, kedua dengan menggunakan *riwayat*/tekstualitas dan *dirāyat*/rasionalitas secara signifikan, dan ketiga dengan menggunakan *dirāyat*/ rasionalitas.

Berikutnya M. Quraish Shihab membagi periodesasi tafsir dengan melihat kodifikasinya. Pertama, masa Rasul, sahabat dan tabiin. Pada waktu itu tafsir masih berbentuk periwayatan secara lisan (belum tertulis). Kedua, tafsir tertulis bersamaan dengan hadis dalam kitab-kitab hadis dan dihimpun dalam satu bab khusus. Ketiga, yaitu dimulainya penulisan kitab-kitab tafsir yang berdiri sendiri.[16] Lebih lanjut M. Quraish Shihab membagi kodifikasi tafsir kepada tiga periode. Pertama, dimulai dengan penulisan kitab-kitab tafsir sampai dengan tahun 1960-an, penafsiran Alquran masih berurutan ayat demi ayat, sesuai dengan susunannya di dalam *mushħaf*. Kedua, penafsiran Alquran secara tematis, dimulai dengan membahas tema pokok dalam satu surah. Kemudian pembahasan tematis ini dilakukan dengan upaya menghimpun seluruh ayat yang berbicara tentang satu tema. Ayat-ayat tersebut diurut sedapat mungkin berdasarkan urutan turunnya, setelah itu baru dijelaskan pengertian menyeluruh dari ayat-ayat tersebut, guna menarik petunjuk Alquran secara utuh tentang masalah yang dibahas.[17]

Kelemahan dalam periodesasi ini, metode *tafsīr muqārin* tidak tercover dalam pembagian tersebut. Sementara metode *ijmāliy* dan *taħlīliy* masih memungkinkan untuk digabungkan dalam periode yang sama, diawali dengan metode *ijmāliy* dan perkembangan selanjutnya metode *taħlīliy* atau sebaliknya. Pembagian metode penafsiran yang menggabungkan antara

[15] Ħasan Yūnus 'Abīdū, *Dirāsāt…,* h. 29.

[16] M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran,* h. 73. Ħasan Yūnus 'Abīdū menjelaskan bahwa lahirnya karya tafsir 'Abd al-Malik bin Jurayj al-Makkiy adalah pada periode ini, lihat *Dirāsāt…,* h. 28-29.

[17] Quraish Shihab, *Membumikan Alquran,* h. 73-74. Lebih rinci lagi, al-Khālidiiy mengemukakan tiga corak tafsir tematis ini, yaitu: 1. *al-Tafsīr al-Mawdhū'iy li al-Ishthilāħ al-Qur'āniy* (Tafsir tematis berdasarkan istilah yang digunakan oleh Alquran); 2. *al-Tafsīr al-Mawdhū'iy li al-Mawdhū' al-Qur'āniy* (Tafsir tematis yang digali dari tema Alquran); dan 3. *al-Tafsīr al-Mawdhū'iy li al-Sūrah al-Qur'āniyyah* (Tafsir tematis berdasarkan satu *sūrah* Alquran). Lihat Shalāħ 'Abd al-Fattāħ al-Khālidiy, *al-Tafsīr al-Mawdhū'iy bayn al-Nazhariyyah wa al-Tathbīq,* (al-Urdun: Dār al-Nafā'is, 1418 H./1997 M.), Cet. ke-1, h. 7.

waktu dan metode sekaligus seperti ini, memang sulit untuk dapat diterima, karena bisa saja terjadi, penafsiran *mawdhūʻiy* sudah ada, namun penafsiran *taħlīliy* juga tidak berhenti dan penafsiran *ijmāliy* pun muncul kembali. Di sisi lain, penafsiran *muqārin* juga ada yang baru diterbitkan lagi.

Al-Dzahabiy mengemukakan periodesasi tafsir yang lebih sederhana. Dia juga membagi kepada tiga periode penafsiran (*marħalah*), yaitu: Pertama, periode Nabi dan para sahabat, dengan spesifikasi penafsiran; 1. belum menafsirkan seluruh ayat Alquran, terbatas pada kebutuhan para sahabat untuk mendapatkan penjelasannya, 2. sedikit sekali perbedaan mereka dalam memahami makna ayat-ayat Alquran, 3. mayoritas sahabat mencukupkan makna global, 4. mereka merasa cukup dengan penjelasan makna *lugawiy* dan dengan penjelasan yang ringkas, 5. Jarang ditemukan penyimpulan ilmiah, seperti masalah fiqh dan belum ada pembelaan terhadap mazhab-mazhab keagamaan, 6. pada waktu itu belum ada kodifikasi tafsir, 7. tafsir masih merupakan bagian dari hadis.[18] Kedua, periode tabiin, dengan spesifikasi penafsiran; 1. dalam penafsiran mereka sudah memuat riwayat-riwayat *isrā'īliyyāt* dan *nashrāniyyāt,* 2. penafsiran masih disampaikan secara lisan dan periwayatan, 3. sudah mulai muncul perbedaan mazhab, 4. perbedaan pendapat menjadi lebih banyak, dibandingkan dengan yang ada pada masa sahabat.[19] Ketiga, periode kodifikasi. Periode ini diawali dengan penulisan hadis-hadis Nabi, yang di dalamnya juga termasuk hadis-hadis yang menjelaskan makna Alquran. Dalam hal ini, hadis-hadis tafsir tersebut dimuat dalam satu bab tertentu dari kitab-kitab hadis. Setelah itu, hadis-hadis tafsir mulai ditulis tersendiri, terpisah dari kitab-kitab hadis, menjadi ilmu yang berdiri sendiri. Berikutnya Alquran ditafsirkan ayat perayat sesuai dengan susunannya dalam *mushħaf.*[20]

Ketiga periodesasi inilah yang dibicarakan oleh Al-Dzahabiy dalam keseluruhan karyanya *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* dalam rangka pengukuhan guru besarnya pada tahun 1946. Akan tetapi, sebagai konsekuensi karya ilmiah, dia juga mengemukakan tumbuh dan berkembangnya tafsir, madrasah-madrasah tafsir, tokoh-tokoh tafsir, metode-metode para mufasir, corak-corak penafsiran dan lainnya.[21]

[18] Al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…,* Juz 1, h. 73.
[19] Al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…,* Juz 1, h. 97.
[20] Al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…,* Juz 1, h. 104-105; Juga al-Khālidiy, *al-Tafsīr al-Mawdhūʻī…,* h. 20.
[21] Lihat al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…,* Juz 1, h. 8.

Dalam buku ini, karena pembahasannya menekankan aspek metode penafsiran dalam arti cara kerja mufasir untuk memperoleh penafsiran, maka yang diikuti adalah pembagian yang dikemukakan oleh Ibnu ‘Āsyūr, sebagaimana akan diuraikan berikut ini.

B. Metode Penafsiran Alquran

Menurut Muħammad Ħamd Zaglūl, berdasarkan pendekatan ilmiah (*al-manhaj al-‘ilmiy*) penafsiran Alquran terbagi kepada dua, yaitu: *al-tafsīr al-ma'tsūr* dan *al-tafsīr al-ma‘qūl*.[22] Akan tetapi, Muħammad al-Fādhil bin ‘Āsyūr menambahkan satu kategori yang menggunakan keduanya secara signifikan, yang dia istilahkan *al-tafsīr al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy* sebagaimana disinggung sebelumnya. Jika yang dimaksudkan dengan metode penafsiran sampai pada cara menyajikan karya tafsir, maka umumnya ulama *‘ulūm al-Qur'ān* atau tafsir membaginya kepada: *ijmāliy* (global), *taħlīliy* (analitis), *muqārin* (perbandingan), dan *mawdhū‘iy* (tematis).[23]

Berikut akan diuraikan kategori tafsir dengan melihat cara mufasir memperoleh penafsirannya dimaksud.

1. *Al-Tafsīr bi al-Ma'tsūr*

Al-tafsīr bi al-ma'tsūr, yang juga disebut *al-tafsīr bi al-manqūl* atau *al-tafsīr bi al-riwāyah* adalah "penjelasan atau perincian yang datang dari Alquran, riwayat yang dinukil dari Rasul saw., para sahabat dan para tabiin, yang menjelaskan apa yang Allah kehendaki dari *nash-nash* yang terdapat dalam Alquran".[24] Dari definisi ini dapat diketahui bahwa dalam metode ini, tidak termasuk penafsiran dengan *ijtihād* atau penyimpulan.[25] Dalam hal ini, seorang mufasir dianggap mengikuti metode penafsiran *bi al-ma'tsūr,* jika penafsirannya didominasi oleh penggunaan riwayat, walaupun untuk hal-hal tertentu dia menggunakan penalaran. Perlu ditegaskan di sini, bahwa penafsiran dimaksud benar-benar berasal dari periwayatan yang dapat dipertanggungjawabkan, bukan hasil analisis atau penyimpulan dari si mufasir sendiri. Penegasan ini perlu

---

[22] Muħammad Ħammad Zaglūl, *al-Tafsīr bi al-Ra'yi: Qawā‘iduhū wa Dhawābithuhū wa A‘lāmuhū,* (Damsyiq: Maktabah al-Fārābiy, 1420 H/1999 M.), Cet. ke-1, h. 103.

[23] Lihat antara lain ‘Abd al-Ħayy al-Farmāwiy, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawdhū‘iy*: (al-Qāhirah: Jāmi‘ah al-Azhar, 1425 H./2005 M.), Cet. ke-7, h. 19; Juga Zaglūl, *al-Tafsīr bi al-Ra'yi…*, h. 103.

[24] Al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…*, Jilid 1, h. 112; Juga Zaglūl, *al-Tafsīr bi al-Ra'yi…,* h. 103.

[25] Zaglūl, *al-Tafsīr bi al-Ra'yi…,* h. 103.

dikemukakan, karena sangat mungkin terjadi, seorang mufasir menggunakan sebuah riwayat untuk menafsirkan ayat Alquran, padahal Rasul sendiri tidak menegaskan bahwa riwayat itu menjelaskan ayat yang ditafsirkan tersebut dan para *mukharrij* hadis pun tidak menempatkannya dalam kitab tafsir. Sebagai contoh,[26] penafsiran *Sūrah al-Nisā* ayat satu, berkaitan dengan asal-usul kejadian wanita pertama. Ada sejumlah mufasir yang menggunakan riwayat sebagai penafsir ayat dengan mengatakan bahwa Ħawwā tercipta dari tulang rusuk Ādam.[27] Sebagai gambaran ringkas, dapat dilihat bahwa hadis-hadis terkait dapat dihimpun sebagai berikut:

> *"Abū Kurayb dan Mūsā bin Ħizām menyampaikan hadis ini kepada kami. Keduanya mengatakan: Ħusayn bin ‘Aliy menyampaikan hadis ini kepada kami. Dari Zā'idah, dari Maysarah al-Asyja‘iy, dari Abū Ħāzim dari Abū Hurayrah ra. Dia berkata: Bersabda Rasulullah saw.: Berwasiatlah kalian kepada para wanita, karena seorang wanita itu diciptakan dari tulang rusuk dan tulang rusuk yang paling bengkok adalah tulang rusuk yang paling tinggi (panjang). Jika Anda meluruskannya, (berarti) Anda memecahkannya, namun jika Anda biarkan saja, ia akan selalu bengkok. Oleh karena itu, maka berwasiatlah kepada para wanita".*[28]

Dalam teks hadis ini barangkali dapat dipahami bahwa yang diciptakan dari tulang rusuk itu adalah Ħawwā, karena

---

[26] Lihat Abdullah Karim, “Reinterpretasi Ayat-ayat Bias Gender (Interpretasi Analitis Sūrah al-Nisā Ayat Satu dan 34)”, *Laporan Penelitian,* dibiayai oleh Dana DIKS IAIN Antasari Banjarmasin Tahun 2003,.

[27] Kitab-kitab tafsir yang diteliti adalah: 1. al-Syaykh al-Thā'ifah Abū Ja‘far Muħammad bin al-Ħasan al-Thūsiy, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*; 2. Imām Abū al-Qāsim Jār Allāh Maħmūd bin ‘Umar al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf ‘an Ħaqā'iq Gawāmidh al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*; 3. Muħammad bin Yūsuf yang terkenal dengan Abū Ħayyān al-Andalusiy, *Tafsīr al-Baħr al-Muħīth*: 4. al-Ħāfizh ‘Imād al-Dīn Abū al-Fidā Ismā‘īl bin Katsīr al-Qusyayriy al-Dimasyqiy, *Tafsīr al-Qur'ān al-‘Azhīm*; 5. al-‘Allāmah Jalāl al-Dīn Muħammad bin Aħmad al-Maħalliy dan Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raħmān bin Abī Bakr Al-Suyūthiy, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (*Tafsīr Jalālayn*); 6. Abū al-Su‘ūd, *Tafsīr Abī al-Su‘ūd* (*Irsyād al-‘Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm*); 7. Abū al-Fadhl Syihāb al-Dīn al-Sayyid Maħmūd al-Alūsiy al-Bagdādiy, *Rūħ al-Ma‘āniy fī Tafsīr al-Qur'ānal-‘Azhīm wa al-Sab’ al-Matsāniy*: 8. Muħammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimiy, *Maħāsin al-Ta'wīl*; 9. Aħmad Mushthafā al-Marāgiy, *Tafsīr al-Marāgiy*; 10. Muħammad ‘Aliy Al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr*; Abū Bakr al-Jazā'iriy, *Aysar al-Tafāsīr*; dan 11. Wahbah al-Zuhayliy, *al-Tafsīr al-Munīr.* Penafsiran yang berseberangan dengan mereka dan dianggap penafsiran baru yang tidak bias gender adalah: 12. al-Rāgib al-Ishfahāniy, *Mufradāt Alfāzh al-Qur’ān*; 13. Muħammad ‘Abduh/Muħammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*; 14. Sayyid Quthb, *Fī Zhilāl al-Qur’ān*; 15. Muħammad Ħusayn al-Thabāthabā'iy, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*; 16. M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran* dan 17. *Wawasan Alquran.*

[28] Abū ‘Abdullāh Muħammad bin Ismā‘īl al-Bukhāriy, *Shaħīħ al-Bukhāriy bi Syarħ al-Sindiy,* Juz 2, (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1415 H./1995 M.), h. 262-263. *Kitāb Aħādīts al-Anbiyā*, nomor hadis 3331).

menggunakan ungkapan: *al-mar'ah,* yang berarti "seorang perempuan" dan ungkapan: *khuliqat,* yang berarti "dia diciptakan". Kata ganti di sini kembali kepada kata *al-mar'ah*. Akan tetapi jika diperhatikan hadis lain yang dikemukakan oleh al-Bukhāriy juga, maka yang diciptakan dari tulang rusuk itu, bukan hanya Ħawwā, isteri Ādam, tetapi semua wanita, sebagaimana hadis berikut ini:

> *"Isħāq bin Nashr menyampaikan hadis ini kepada kami. Dia mengatakan: Ħusayn al-Ju'fiy menyampaikan hadis ini kepada kami. Dari Zā'idah, dari Maysarah, dari Abū Ħāzim, dari Abū Hurayrah, dari Nabi saw. dia bersabda: Siapa pun yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir, maka janganlah orang itu menyakiti tetangganya. Dan hendaklah kalian berwasiat yang baik kepada para wanita, karena sesungguhnya mereka diciptakan dari tulang rusuk dan tulang yang paling bengkok adalah yang paling tinggi (panjang). Jika Anda meluruskannya (berarti) Anda memecahkannya, namun jika Anda membiarkannya, ia akan selalu bengkok. Oleh karena itu hendaklah kalian berwasiat yang baik kepada para wanita".*[29]

Matn hadis kedua ini menggunakan ungkapan: *hunna* adalah kata ganti yang berarti "mereka, yakni semua wanita". Dengan demikian, penjelasan bahwa Ħawwā diciptakan dari tulang rusuk Ādam tidak dapat dipertahankan, karena dari hadis yang kedua ini diketahui bahwa hadis yang semakna ini tidak berbicara secara spesifik berkaitan dengan asal kejadian wanita. Baik Ħawwā sebagai wanita pertama, maupun wanita pada umumnya.

Pada hadis yang lain, semakin tampak bahwa hadis semakna tidaklah berbicara secara spesifik tentang kejadian wanita, karena ungkapan: *ka al-dhila',* digunakan sebagai metafora. Hadis dimaksud adalah sebagai berikut:

> *"Abd Allah bin Abī Ziyād menyampaikan hadis ini kepada kami. Dia mengatakan: Ya'qūb bin Ibrāhīm menyampaikan hadis ini kepada kami, dari Ibnu Sa'd. Dia mengatakan: Keponakan Ibnu Syihāb menyampaikan hadis ini kepada kami, dari pamannya (Ibnu Syihāb), dari Sa'īd bin al-Musayyab, dari Abū Hurayrah. Dia mengatakan: Rasulullah saw. bersabda: Sesungguhnya wanita itu bagaikan tulang rusuk, jika Anda meluruskannya (berarti) Anda memecahkannya, namun jika Anda membiarkannya, Anda bersenang-senang dengannya atas kebengkokan. Al-Turmudziy mengatakan dalam bab ini ada pula riwayat yang berasal dari Abū Dzarr, Samurah, dan 'Ā'isyah. (Selanjutnya dia mengatakan): Hadis Abū Hurayrah ini ħasan shaħīħ garīb dari sanad ini (artinya semula berkualitas ħasan, namun didukung oleh hadis lainnya yang berkualitas shaħīħ dan para*

---

[29] al-Bukhāriy, *Shaħīħ al-Bukhāriy…,* Juz 3, h. 273. *Kitāb Washāyā bi al-Nisā*, nomor hadis 5185-5186).

periwayatnya untuk masing-masing angkatan (thabaqah) hanya satu orang)".[30]

Dalam hadis ini Nabi saw. menggunakan ungkapan: *ka al-dhilaʻi* sebagai bentuk metafora. Dari hadis yang ketiga ini, semakin tampak bahwa sasaran hadis bukanlah untuk menjelaskan asal kejadian wanita. Masih ada hadis-hadis semakna yang lain, yang menggunakannya sebagai metafora, sehingga dapat dipahami dalam arti konotasi (*majāziy*) bukan dalam arti denotasi (*ħaqīqiy*).

Lebih lanjut, apa yang dimaksudkan dengan ungkapan: *kasartahā* yang berarti Anda memecahkannya dalam hadis-hadis yang semakna dengan ketiga hadis di atas adalah "menceraikannya atau menalaknya". Untuk itu dapat dilihat hadis berikut:

"'Amrun al-Nāqid dan Ibnu Abī ʻUmar menyampaikan hadis ini kepada kami. Lafal hadis ini berasal dari Ibnu Abī ʻUmar. Mereka berdua berkata: Sufyān menyampaikan hadis ini kepada kami, dari Abī al-Zinād, dari Aʻraj, dari Abū Hurayrah, dia mengatakan: Rasūl Allāh saw. bersabda: Sesungguhnya wanita itu diciptakan dari tulang rusuk. Selamanya dia tidak akan dapat lurus untukmu atas satu cara. Maka jika Anda bersenang-senang dengannya, Anda bersenang-senang dengannya sedangkan dia dalam keadaan bengkok, namun jika Anda meluruskannya, (berarti) Anda memecahkannya. Pecahnya itu adalah menalaknya".[31]

Jika hadis-hadis semakna dicermati secara proporsional, yakni Nabi Muhammad saw. dengan hadisnya sebagai penafsir Alquran, dapat diketahui bahwa Nabi tidak menegaskan hadis-hadis tersebut menjelaskan *Sūrah al-Nisā* ayat satu. Begitu pula jika dicermati secara profesional, yakni para *mukharrij* sebagai penyusun kitab hadis, dapat diketahui bahwa tak seorang pun di antara mereka yang menempatkannya sebagai penafsir *Sūrah al-Nisā* ayat satu. Al-Bukhāriy memuatnya pada *Kitāb Aħādīts al-Anbiyā* dan *Kitāb Washāyā bi al-Nisā*; Muslim memuatnya dalam *Kitāb al-Radhāʻ, bāb al-Washiyyah bi al-Nisā*; Al-Turmudziy memuatnya dalam *Bāb Mā Jā'a fī Mudārāt al-Nisā*. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa hadis-hadis yang dijadikan sandaran oleh para mufasir dalam menafsirkan kejadian Ħawwā dari tulang rusuk Ādam, bukanlah esensi konteks hadis, karena secara kontekstual hadis-hadis tersebut menekankan perlunya

[30] Abū ʻĪsā Muħammad bin ʻĪsā bin Sūrah Al-Turmudziy, *Sunan Al-Turmudziy,* Juz 2, (Indonesia: Maktabah Daħlān, t. th.), h. 330. *Bāb Mā Jā'a fī Mudārāt al-Nisā,* hadis nomor 1200.

[31] Lihat Imām Abū al-Ħusayn Muslim bin al-Ħajjāj al-Qusyayriy al-Naysābūriy, *Shaħīħ Muslim bi Syarħ al-Nawawiy*, Jilid 2, (Indonesia : Maktabah Daħlān, t. th.), h. 1091. *Kitāb al-Radhāʻ, bāb al-Washiyyah bi al-Nisā*, hadis nomor 59.

memberikan wasiat, pesan, bimbingan, petunjuk dan arahan kepada para wanita (dalam hal ini adalah isteri) dengan cara arif dan bijaksana, karena wanita itu bagaikan tulang rusuk yang bengkok, sangat sulit (kalau tidak enggan mengatakan mustahil) untuk meluruskannya. Sekiranya tulang rusuk tersebut dapat menjadi lurus, maka hal itu berarti bahwa tulang itu telah pecah. Pecahnya tulang rusuk tersebut sebagai gambaran (konotasi bukan denotasi) terjadinya talak terhadap isteri.

Demikian informasi langsung dari redaksi hadis yang berkaitan dengan hal tersebut. Berbeda halnya dengan penafsiran kata: *zhulm,* yang bermakna "syirik", Nabi saw. secara tegas mengatakan dalam hadis berikut:

> *"Hadis 'Abdullāh Ibnu Mas'ūd ra., dia berkata: Ketika turun ayat: Orang-orang yang beriman dan mereka tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (zhulm)…(Sūrah al-An'ām ayat delapan puluh dua). Hal itu dirasakan berat oleh para sahabat Nabi saw. dan mereka bertanya: Siapa di antara kami yang tidak menzalimi dirinya? Nabi saw. lalu bersabda: Hal itu tidak seperti yang kalian duga, pengertiannya adalah seperti nasihat Luqmān kepada anaknya: Sesungguhnya kesyirikan itu adalah kezaliman yang sangat besar (Sūrah Luqmān ayat tiga belas)".*[32]

Dalam hadis yang terakhir ini secara tegas dinyatakan bahwa ayat tiga belas *Sūrah Luqmān* itu sebagai penafsir dari *Sūrah al-An'ām* ayat delapan puluh dua. Dengan hadis tersebut para sahabat dapat memahami bahwa yang dimaksud dengan *zhulm* pada ayat delapan puluh dua *Sūrah al-An'ām* itu bukanlah dalam arti bahasa yang selama ini mereka pahami, namun yang dimaksudkan adalah mensyarikatkan Allah swt. Pengertian hadis ini tidak berpeluang untuk ditafsirkan kepada hal lain, karena Nabi saw. sendiri yang menyatakan bahwa ayat tiga belas *Sūrah Luqmān* itu menjelaskan ayat delapan puluh dua *Sūrah al-An'ām*. Begitu pula dengan ayat-ayat lainnya yang secara tegas dijelaskan oleh Nabi saw. dalam hadisnya. Hal ini tidak ditemukan pada hadis yang berbicara tentang kejadian Ḥawwā dari tulang rusuk Ādam.

Dalam kasus ini, penulis berkesimpulan bahwa penafsiran tersebut adalah hasil kreativitas para mufasir untuk menggunakan riwayat sebagai penafsir ayat, sementara Nabi saw. sendiri tidak menegaskan hal tersebut, begitu pula dengan para *mukharrij* hadis, mereka tidak menempatkannya dalam kitab *al-tafsīr*

[32] al-Bukhāriy, *Shaḥīḥ al-Bukhāriy…,* Juz 2, h. 269. *Kitāb al-Īmān*, hadis nomor 3360).

sebagai bagian dari riwayat-riwayat yang difungsikan sebagai penafsir ayat. Berdasarkan pengamatan penulis, para mufasir dimaksud menggunakan riwayat-riwayat tersebut dengan melihat hadis secara tekstual (*harfiyah*) dan parsial. Mereka terlena pada ungkapan: *khuliqat min dhila‘ ,* yang memang dapat diartikan bahwa Ħawwā diciptakan dari tulang rusuk Ādam, karena menggunakan bentuk tunggal; padahal ungkapan pada hadis berikutnya adalah *khuliqna min dhila‘ ,* yang pengertiannya sudah melebar, bukan hanya Ħawwā*,* tetapi para wanita secara umum diciptakan dari tulang rusuk; bahkan ungkapan hadis yang lain: *ka al-dhila‘ ,* yang sudah berubah menjadi ungkapan metafora. Padahal ada sisi lain yang harus diperhatikan, secara kontekstual hadis-hadis tersebut diawali dengan ungkapan: *istawshū bi al-nisā'i khayran,* bahkan ada hadis yang ditutup lagi dengan ungkapan tersebut.[33] Ini menunjukkan bahwa betapa pentingnya kehati-hatian dalam memberikan nasihat kepada isteri. Di sisi lain, penafsiran hasil kreativitas para mufasir tersebut tidak didukung oleh adanya ayat yang lain, sementara ayat-ayat lainnya justeru menggambarkan bahwa ungkapan: *min anfusikum* menunjukkan arti jenis yang sama, yaitu sama-sama manusia. Maksudnya bahwa pasangan atau isteri manusia itu dari jenis manusia itu sendiri.

Berdasarkan analisis ini, penulis beranggapan bahwa wujud *tafsīr bi al-ma'tsūr* itu harus berdasarkan periwayatan yang *shaħīħ,* yang dapat dipertanggungjawabkan, bukan hasil kreativitas si mufasir.[34] Dalam hal ini, termasuk semua penafsiran dalam kategori ini, baik penafsiran ayat dengan ayat maupun penafsiran ayat dengan hadis harus tegas dari pernyataan Nabi sendiri, yang diriwayatkan dengan periwayatan yang *shaħīħ*. Begitu pula pernyataan sahabat berkenaan dengan sebab turun ayat, harus berdasarkan periwayatan yang *shaħīħ*.[35] Sementara pernyataan tabiin (riwayat yang *mursal*), masih diperselisihkan.[36]

[33] al-Bukhāriy, *Shaħīħ al-Bukhāriy*…, Juz 3, h. 273. *Kitāb al-Nikāħ, bāb al-Washāyā bi al-Nisā*, hadis nomor 5186; Juga Muslim, *Shaħīħ Muslim*…, Juz 2, h. 1091. *Kitāb al-Radhā‘, bāb al-Washiyyah bi al-Nisā,* hadis nomor 60.

[34] Uraian lengkap lihat Abdullah Karim, *Reinterpretasi…,* h. 32-52.

[35] Ini berdasarkan pendapat Ibn al-Shalāħ dan al-Nawawiy, Lihat kembali Bab I, catatan kaki nomor 47, halaman 14. Di sini mereka menganggap pernyataan sahabat berkaitan dengan sebab turun ayat itu, sebagai riwayat yang *marfū*‘, sementara al-Ħākim lebih longgar, dia beranggapan bahwa semua yang datang dari sahabat dianggap *marfū*’, tidak terbatas pada *sabab al-nuzūl* saja. Lihat al-Dzahabiy, *at-Tafsīr …,* Jilid 1, h. 96

[36] Lihat al-Dzahabiy, *at-Tafsīr …,* Jilid 1, h. 96; al-Khālidiy menetapkan satu point penting dalam mengambil riwayat dari tabiin ini, yaitu setelah melakukan *takhrīj* dan ditetapkan ke*shaħīħ*an periwayatannya. Lihat, *Ta‘rīf al-Dārisīn…,* h. 213-214.

Jika ada kesepakatan pendapat di kalangan tabiin berkaitan dengan penafsiran Alquran, maka dapat dijadikan argumentasi (*al-ħujjah*), tetapi jika di antara mereka ada perselisihan pendapat, maka tidak ada satu pendapat pun yang diunggulkan atas yang lainnya.[37] Al-Sayyid Muħammad 'Aliy Iyāziy secara tegas menyatakan bahwa *al-tafsīr al-naqliy* atau yang juga dia istilahkan *al-tafsīr al-rawā'iy* itu sumber penafsirannya adalah dari Nabi saw. ketika menjelaskan Alquran atau perkataan sahabat dalam menjelaskan apa yang Allah kehendaki dengan firman-Nya itu.[38] Begitu pula Muħammad 'Aliy Al-Shābūniy yang menyatakan bahwa *al-Tafsīr bi al-Ma'tsūr* itu dapat berupa penafsiran Alquran dengan Alquran atau Alquran dengan *al-Sunnah al-Nabawiyyah* atau Alquran dengan *ātsār* dari sahabat.[39] Ketegasan kedua penulis ini memberikan indikasi bahwa yang bersumber dari tabiin dan selanjutnya, dapat dikategorikan *al-tafsīr bi al-ma'tsūr* jika menggunakan bentuk periwayatan yang *shaħīħ* yang dapat dipertanggungjawabkan atau ada kesepakatan di antara mereka dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran.

Al-Khudhayriy menyatakan bahwa sumber tafsir para tabiin meliputi: 1. Alquran, 2. *al-Sunnah,* 3. *Aqwāl al-Shaħābah,* 4. *al-Lugah al-'Arabiyyah,* 5. *al-Ijtihād,* dan 6. *Quwwah al-Istinbāth.*[40] Ketiga sumber terakhir ini merupakan bagian rasional dalam penafsiran Alquran, sementara ketiga sumber pertama masih memerlukan persyaratan periwayatan yang *shaħīħ*. Oleh karena itu, penafsiran yang bersumber dari tabiin ini kemungkinannya menjadi bagian dari tafsir rasional adalah lebih besar.

Jika ketentuan sebagai periwayatan yang *shaħīħ* itu tidak dapat dipenuhi, berarti penafsiran tersebut tidak dapat dimasukkan dalam kategori pertama ini (*al-tafsīr bi al-ma'tsūr*), tetapi berpindah kepada kategori kedua, yaitu *al-tafsīr bi al-ma'qūl* atau *al-tafsīr bi al-ra'y* (rasional), karena penafsiran Alquran itu pada dasarnya mencakup dua kategori tersebut, sebagaimana dikemukakan sebelumnya. Dengan demikian, wujud *al-tafsīr bi al-ma'tsūr* itu dapat diketahui berupa penafsiran

[37] 'Imād al-Dīn Abū al-Fidā Ismā'īl bin Katsīr al-Damsyiqiy, *Tafsīr Ibni Katsīr,* Juz 1, (Semarang: Thāhā Putra, t. th.), h. 5; Syaykh al-Islām Taqiy al-Dīn Aħmad bin 'Abd al-Ħalīm bin Taymiyah, *Muqaddimah fī Ushūl al-Tafsīr,* (Bayrūt: Dār Ibni Ħazm, 1418 H./1998 M.), Cet. ke-2, h. 51; Juga Muħammad al-Sayyid Jibrīl, *Madkhal Ilā Manāhij al-Mufassirīn,* (al-Qāhirah: al-Risālah, 1408 H./1987 M.), Cet. ke-1, h. 92.

[38] Al-Sayyid Muħammad 'Aliy Iyāziy, *al-Mufassirūn: Ħayātuhum wa Manhajuhum,* (Teheran: Wazārat al-Tsaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmiy, 1414 H.), Cet. ke-1, h. 36.

[39] Al-Shābūniy, *al-Tibyān…,* h. 67.

[40] Muħammad bin 'Abdullāh bin 'Aliy al-Khudhayriy, *Tafsīr al-Tābi'īn: 'Ardh wa Dirāsah Muqārinah,* (al-Riyādh: Dār al-Wathan li al-Nasyr, 1420 H./1999 M.), Cet. ke-1, h. 607.

ayat dengan ayat (yang bersumber dari Nabi Muhammad saw.); penafsiran ayat dengan *sunnah* berupa; merinci yang global, menerangkan yang sulit, mengkhususkan yang umum, mengaitkan yang mutlak, menjelaskan yang samar dan lainnya;[41] pendapat para sahabat, terutama yang berkaitan dengan latar belakang turunnya ayat-ayat Alquran; serta riwayat-riwayat yang dapat dipertanggungjawabkan dari tabiin.

Jika penafsiran tentang asal-usul kejadian moyang wanita seperti di atas masih dikategorikan *al-tafsīr al-ma'tsūr,* maka riwayatnya harus ditinjau ulang dengan alat ukur baru, berupa kajian hadis proporsional, profesional dan kontekstual. Kajian seperti ini dapat disejajarkan dengan kajian tentang *Isrā'īliyyāt,* yang berkaitan dengan riwayat, walaupun masih menyimpan sejumlah perbedaan. Penafsiran bias gender seperti ini tidak perlu terjadi, sekiranya para mufasir tidak berkreasi menggunakan riwayat, tanpa pertimbangan proporsionalitas, profesionalitas dan kontekstualitas hadis yang dijadikan sandarannya.

2. *Al-Tafsīr bi al-Ma'qūl/bi al-Dirāyah*

Sesuai dengan perkembangan pemikiran umat Islam dan tuntutan keadaan pada waktu itu, di mana riwayat-riwayat yang *shaħīħ* sudah bercampur dengan periwayatan yang tidak dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya,[42] maka para ulama mulai melakukan *naqd* (kritik) terhadap riwayat-riwayat yang ada, termasuk di dalamnya riwayat yang berkaitan dengan tafsir Alquran. Ada ulama yang hanya menghimpun hadis-hadis *shaħīħ*, seperti al-Bukhāriy (194-256 H./809-869 M.) dan Muslim (204-261 H./819-874 M.).[43] Pembahasan hadis (termasuk hadis-hadis tafsir) yang berkaitan dengan hakikat periwayatan, syarat-syaratnya, macam-macamnya dan hukum-hukumnya; kondisi

---

[41] Muħammad ‘Abd al-Raħīm Muħammad, *al-Tafsīr al-Nabawiy*, (al-Qāhirah: Maktabah al-Zahrā, 1413 H./1992 M.), Cet. ke-1, h. 74-80.

[42] Muħammad ‘Ajjāj al-Khathīb mengemukakan pengakuan Ħammād bin Zayd, seorang musuh Islam, yang telah membuat hadis palsu sebanyak 14.000 hadis dan Miħraj Abū Rajā al-Qadariy (penganut Qadariyyah) yang telah bertaubat, juga mengaku telah membuat hadis palsu dan memasukkan 4.000 orang periwayat. Lihat, *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn,* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1414 H./1993 M.), Cet. ke-6, h. 219-220; Muħammad Muħammad Abū Zuhū, *al-Ħadīts wa al-Muħadditsūn,* (T. t.: Dār al-Fikr al-‘Arabiy, t. th.), h. 259-271. Di sini dia menjelaskan kelompok-kelompok pembuat hadis palsu dari kalangan muslim sendiri, karena kepentingan politik dari pendukung ‘Abbāsiyyah dan pendukung Umawiyyah; dan tukang cerita (*qashshāsh*); begitu pula dari kalangan kaum zindik yang ingin merusak Islam dari dalam.

[43] Lihat antara lain Muħammad Mubārak al-Sayyid, *Manāhij al-Muħaddishīn*, (Mishr: Dār al-Thibā‘ah al-Mishriyyah, 1405 H./1984 M.), Cet. ke-1, h. 105.

para periwayat dan syarat-syarat untuk menjadi periwayat; serta macam-macam hadis (*al-marwiyyāt*) dalam ilmu hadis, termasuk *'ilm al-ħadīts dirāyah.*[44] Dengan demikian, jika penafsiran Alquran yang menggunakan hadis sebagai penafsir, namun disertai dengan penilaian si mufasir terhadap hadis dimaksud, maka penafsiran tersebut termasuk kategori *bi al-ma'qūl* atau *bi al-ra'y* atau *bi al-dirāyah* atau *al-nazhariy,* yakni rasional, jika dia melakukan pemilihan dan pemilahan hadis-hadis yang dia gunakan.[45] Berdasarkan kriteria seperti ini, maka Muħammad al-Fādhil bin 'Āsyūr mengkategorikan *tafsīr al-Thabariy,* yang semula dikenal sebagai *al-tafsīr bi al-ma'tsūr* menjadi *al-tafsīr al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy,* yang menggabungkan antara *al-tafsīr al-ma'tsūr* dan *al-tafsīr al-ma'qūl* (*al-dirāyah*).[46] Demikian pula dengan Tafsir Ibnu 'Athiyyah yang dijadikan fokus bahasan pada buku ini.

Al-tafsīr bi al-ma'qūl, oleh ulama *'ulūm al-Qur'ān* disebut dengan beberapa istilah. Disebut *al-tafsīr bi al-ra'y* ketika dihadapkan dengan *al-tafsīr bi al-atsar* atau *al-ma'tsūr* dan ada pula yang menyebutnya dengan *al-tafsīr al-'aqliy* yang dihadapkan dengan *al-tafsīr al-naqliy,* atau *al-tafsīr al-nazhariy* yang dihadapkan dengan *al-tafsīr al-atsariy,* atau *al-tafsīr bi al-dirāyah* yang dihadapkan dengan *al-tafsīr bi al-riwāyah.*[47] Dalam buku ini digunakan istilah *al-dirāyah*/rasionalitas, karena metode yang digunakan oleh Ibnu 'Athiyyah ini mencakup *riwāyah*/tekstualitas dan *dirāyah*/rasionalitas.

Menurut Muħammad Ħusayn al-Dzahabiy, kata *al-ra'y* secara mutlak digunakan untuk kepercayaan (*i'tiqād*), penalaran (*ijtihād*) dan analogi (*qiyās*). Akan tetapi, ketika menjelaskan *al-Tafsīr bi al-Ra'yi* dia membatasinya pada *al-Ijtihād* saja.[48] Karena itu dia memberikan definisi *al-Tafsīr bi al-Ra'yi/al-tafsīr al-ma'qūl* adalah: "Penafsiran Alquran dengan menggunakan

---

[44] Jalāl al-Dīn Abū al-Fadhl 'Abd al-Raħmān Al-Suyūthiy, *Tadrīb al-Rāwī fī Syarħ Taqrīb al-Nawāwiy,* taħqīq 'Irfān al-'Asysyā Ħassūnah, (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1420 H./2000 M.), h. 27; Muħammad 'Ajjāj al-Khathīb, *Ushūl al-Ħadīts 'ulūmuhū wa Mushthalaħuh,* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1409 H./1989 M.), h. 7.

[45] Bandingkan dengan Muħammad al-Fādhil bin 'Āsyūr, *al-Tafsīr wa Rijāluh,* (Mishr: Majma' al-Buħūts al-Islāmiyyah, 1390 H./1970 M.), h. 22-23.

[46] Ibnu 'Āsyūr, *al-Tafsīr wa Rijāluh*, h. 28.

[47] Al-Syaykh Khālid 'Abd al-Raħmān Al-'Akk, *Ushūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh,* (Bayrūt: Dār al-Nafā'is, 1406 H./1986 M.), Cet. ke-2, h. 167; al-Khālidiy, *Ta'rīf al-Dārisīn…,* h. 414; Juga Al-Shābūniy, *al-Tibyān…,* h. 67 dan 155.

[48] Al-Dzahabiy, *al-Tafsīr …,* Jilid 1, h. 183; Juga Ħasan Yūnus 'Abīdū, *Dirāsāt wa Mabāħits fī Tārīkh al-Tafsīr wa Manāhij al-Mufassirīn,* (al-Qāhirah: Jāmi'ah al-Azhar, 1991), Cet. ke-1, h. 100.

ijtihād, setelah seorang mufasir mengenali pembicaraan orang-orang Arab dan arah (orientasi) pembicaraan mereka dalam menggunakan suatu kata, mengenali pula lafal-lafal Bahasa Arab dan dimensi-dimensi maknanya. Untuk itu dia menggunakan syair-syair Jahiliyyah sebagai argumentasi, memperhatikan latar belakang turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*), mengenali *nāsikh* dan *mansūkh* dari ayat-ayat Alquran dan mengenali pula perangkat lainnya yang diperlukan oleh seorang mufasir".[49]

Al-'Akk menggunakan istilah *al-Tafsīr al-'aqliy* dengan definisi: Penafsiran dengan menggunakan pemahaman mendalam dan menetapkan makna lafal-lafal Alquran, setelah mengetahui apa yang ditunjukkan (*madlūl*) oleh ungkapan-ungkapan Alquran yang secara konsisten menggunakan lafal-lafal tersebut, serta memahami petunjuk-petunjuk (*dilālāt*) dimaksud".[50] Menurut Zaglūl: "*al-Tafsīr bi al-ra'y* atau *bi al-dirāyah* adalah penafsiran yang dibangun atas dasar pandangan atau teori (*nazhar*), penggunaan dalil akal dan penyimpulan yang merupakan terminal penalaran dan rasio, selama si mufasir memenuhi persyaratan tata caranya. Yang dimaksudkan dengan rasio di sini hanyalah penalaran (*ijtihād*)".[51]

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa *al-tafsīr al-'aqliy* adalah penafsiran Alquran dengan menggunakan akal dan penalaran (*ijtihād*).[52] Hal ini merupakan suatu tuntutan, jika ayat yang ditafsirkan mengandung problema pada lafal yang digunakannya, seperti; Pertama, lafal *al-musytarak* (ambigu), untuk menghilangkan kekaburan antara dua makna atau lebih yang terkandung pada lafal dimaksud, seperti *Sūrah al-Baqarah* ayat 228: وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوْءٍ. Kata *qurū'* di sini mempunyai makna menstruasi (*ħaydh*) dan juga suci dari menstruasi (*thuhr*).[53] Di sini seorang mufasir dituntut dapat menentukan makna yang cocok bagi ayat tersebut. Kedua, lafal yang kadang-kadang digunakan dalam arti umum dan pada waktu yang lain digunakan dalam arti khusus, seperti *Sūrah al-Baqarah* ayat 228 di atas. Kata *al-Muthallaqāt* pada ayat ini berarti khusus, yaitu para wanita yang ditalak dan telah dicampuri oleh suaminya.[54] Untuk menentukan mana pengertian yang dikehendaki oleh ayat dimaksud, seorang mufasir dituntut

[49] Al-Dzahabiy, *al-Tafsīr …,* Jilid 1, h. 183.
[50] Al-'Akk, *Ushūl al-Tafsīr…,* h. 167.
[51] Zaglūl, *al-Tafsīr bi al-Ra'yi…,* h. 107.
[52] al-Khālidiy, *Ta'rīf al-Dārisīn…,* h. 414.
[53] Lihat antara lain Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 304.
[54] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 304.

untuk menggunakan nalarnya. Ketiga, kadang-kadang *dilālah* (indikasi makna) suatu lafal sesuai dengan makna (leksikal), seperti *Sūrah Shād* ayat lima puluh: جَنَّاتِ عَدْنٍ مُّفَتَّحَةً لَّهُمُ ٱلْأَبْوَابُ, di sini kata *al-abwāb* berarti pintu-pintu,[55] namun ada pula yang dipahami dari isyarat yang ditunjukkan oleh *nash,* seperti *Sūrah al-Ħijr* ayat empat puluh empat: لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ. Di sini, kata *abwāb* bermakna *manāzil,* yakni tempat-tempat tinggal di neraka (*Jahannam*).[56] Untuk yang terakhir ini (makna yang dipahami dari isyarat yang ditunjukkan oleh *nash*) membutuhkan penalaran seorang mufasir.[57] Akan tetapi, sekalipun penggunaan penalaran dituntut dalam penafsiran Alquran, namun masih terikat dengan upaya memahami makna *nash qur'āniy;* mengungkap makna yang diinginkan oleh lafal-lafal Alquran; dan makna yang ditunjukkannya.

Berkaitan dengan ilmu-ilmu yang dibutuhkan oleh seorang mufasir sebagai perangkat penafsiran, seperti dikemukakan dalam definisi sebelumnya, Al-Suyūthī mengemukan lima belas macam ilmu sebagai berikut: pertama, Bahasa (Arab), karena dengan ilmu ini diketahui penjelasan satuan lafal dan makna yang ditunjukkan oleh lafal-lafal tersebut, kedua, *al-Naħwu,* karena makna kalimat dapat berubah dengan perubahan struktur kalimat (*i'rāb*), ketiga, *al-Tashrīf,* karena dengan ilmu ini diketahui pola-pola kalimat (*al-abniyah wa al-shiyag*), keempat, *Isytiqāq,* karena jika *ism* diambil dari dua materi yang berbeda, maka akan berbeda pula maknanya, seperti kata *al-masīħ,* apakah berasal dari *al-siyāħah* atau *al-masħ,* kelima, *al-Ma'ānī,* bagian ilmu *Balāgah* yang berkaitan dengan kedalaman makna, keenam, *al-Bayān*, bagian ilmu *Balāgah* yang berkaitan dengan kefasihan ungkapan, ketujuh, *al-Badī',* bagian ilmu *Balāgah* yang berkaitan dengan sastra Arab, kedelapan, Ilmu Qiraat, karena dengan ilmu ini diketahui cara membaca Alquran yang benar dan dapat ditetapkan mana yang lebih kuat di antara qiraat-qiraat yang ada, kesembilan, *Ushūl al-Dīn,* karena dengan ilmu ini, seorang ahli kalam dapat mengetahui apa yang wajib, mustahil dan boleh bagi Allah dari lafal-lafal Alquran secara lahir atau menakwilkannya, kesepuluh, *Ushūl al-Fiqh,* karena dengan ilmu

[55] Al-Ħusayn bin Muħammad al-Dāmigāniy, *Qāmūs al-Qur'ān aw Ishlāħ al-Wujūh wa al-Nazhā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm,* ħaqqaqahū wa rattabahū wa kammalahū wa ashlaħahū 'Abd al-'Azīz Sayyid al-Ahl, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1985), Cet. ke-5, h. 80.

[56] Al-Dāmigāniy, *Qāmūs al-Qur'ān…,* h. 80. Selengkapnya dia mengemukakan tujuh makna kata *bāb,* yaitu: *al-manzil, al-sikkah, al-bāb bi 'aynih, al-darb, al-madkhal, mustaftiħ al-amr,* dan *al-tharīq.*

[57] Al-'Akk, *Ushūl al-Tafsīr…,* h. 178-179.

ini dapat diketahui sasaran penggunaan dalil (*wajh al-istidlāl*) untuk menetapkan hukum atau mengambil konklusi, kesebelas, *Asbāb al-Nuzūl,* karena dengan ilmu ini dapat diketahui makna ayat yang diturunkan berdasar latar belakangnya, kedua belas, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh,* dengan ilmu ini akan diketahui ayat yang *muħkam* (yang hukumnya masih berlaku) dan yang hukumnya tidak berlaku lagi, ketiga belas, Fiqh, keempat belas, Hadis yang berkaitan dengan penjelasan terhadap sesuatu yang global (*mujmal*) dan yang samar (*mubham*), dan kelima belas, *'Ilm al-Mawhibah* (yang diberikan oleh Allah, karena telah mengamalkan ilmu yang dimiliki).[58]

Ada pula yang membuat rumusan ilmu yang diperlukan oleh seorang mufasir itu berupa: Pertama, mengenal Bahasa Arab dan rahasia-rahasianya, Kedua, mengenal budaya orang Arab, Ketiga, mengenal kondisi orang-orang Yahudi dan Nasrani di Jazirah Arab, ketika Alquran diturunkan, Keempat, kekuatan pemahaman. Dan kelima, luasnya pengalaman.[59]

Setelah semua persyaratan tersebut dipenuhi oleh seorang mufasir, maka bahasan berikutnya adalah dalam hal apa saja penalaran (*ijtihād*) dapat difungsikan dalam menafsirkan Alquran? Yang jelas, seorang mufasir dapat memfungsikan penalarannya dalam menunaikan tugasnya yang mencakup beragam penjelasan terhadap ayat-ayat Alquran, berupa: pertama, menyingkap dan memunculkan makna yang masuk akal yang terkandung dalam *nash-nash* Alquran. Kedua, menyimpulkan rahasia-rahasia Alquran, berdasarkan kemampuan manusiawi. Ketiga, mengeluarkan maksud-maksud ayat Alquran dan aspek yang diinginkannya. Keempat, menjelaskan tempat-tempat mengambil pelajaran dalam cerita-cerita Alquran serta menjelaskan nasehat-nasehatnya. Kelima, menampilkan keagungan Alquran dalam *balāgah*nya yang bersifat mu'jizat.[60]

Berdasarkan area penalaran yang merupakan wilayah kerja mufasir ini, maka penalaran (*ijtihād*) dalam *al-tafsīr al-’aqliy* ini berbeda dengan penalaran dalam wilayah kerja seorang *ushūliy* (ahli *ushūl al-fiqh*). Penalaran di sini dimaksudkan sebagai

[58] Al-Suyūthiy, *al-Itqān…,* Juz 2, h. 180-181; Juga al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…*, h. 266-268; Juga Al-Imām al-’Allāmah Muħammad bin Sulaymān al-Kāfījiy, *al-Taysīr fī Qawā’id ‘Ilm al-Tafsīr*, dirāsah wa taħqīq Nāshir bin Muħammad al-Mathrūdiy, (Bayrūt: Dār al-Qalam/Riyādh: Dār al-Rifā’iy, 1410 H./1990 M.), Cet. ke-1, h. 145-147.

[59] ‘Abd al-Qādir Muħammad Shāliħ, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī al-‘Ashr al-Ħadīts,* qaddama lahū Muħammad Shāliħ al-Ālūsiy, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Ma‘rifah, 1424 H./2003 M.), Cet. ke-1, h. 90.

[60] Al-‘Akk, *Ushūl al-Tafsīr…,* h. 175.

tugas mufasir ketika dia menafsirkan Alquran, di mana dia mengerahkan kemampuannya dalam memahami *nash* Alquran dan menyingkap apa yang menjadi sasaran lafal-lafalnya dan yang ditunjukkan oleh lafal-lafal tersebut. Dengan demikian, wilayah penalaran di sini terbatas pada *nash* yang ada dan dalam batasan asal-usul bahasa dan syariat.[61] Berbeda dengan wilayah *ijtihād* seorang *ushūliy* (ahli *ushūl al-fiqh*), yang mencakup pula penggunaan analogi (*qiyās*) terhadap masalah baru yang belum ada dasar hukumnya.[62]

Berdasarkan definisi yang telah dikemukakan, dapat diketahui bahwa aspek rasional penafsiran (*al-tafsīr al-ma'qūl*) ini adalah penafsiran *nash-nash* Alquran dengan menggunakan penalaran (*ijtihād*). Hal ini dapat dilakukan oleh orang yang memahami dengan baik Bahasa Arab, memahami budaya mereka dan memahami pula seperangkat ilmu yang diperlukan oleh seorang mufasir.

Para ulama berbeda pendapat mengenai bolehnya penafsiran Alquran berdasarkan penalaran ini. Satu kelompok melarang penafsiran dengan penalaran, sementara kelompok yang lain membolehkannya. Masing-masing kelompok mempunyai argumentasi tersendiri.[63]

Kelompok pertama (yang melarang penafsiran Alquran dengan penalaran) menyatakan bahwa penafsiran Alquran dengan penalaran itu merupakan pendapat atas nama Allah tanpa pengetahuan, padahal pendapat seperti ini terlarang. Dengan demikian, penafsiran Alquran dengan penalaran itu terlarang pula. Orang yang menafsirkan Alquran dengan penalaran tidak yakin bahwa penafsirannya itu sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh Allah. Dia tidak dapat memastikan pendapatnya, karena pendapatnya itu hanya berujung pada *al-zhann*. Pendapat atas nama Allah yang didasarkan kepada *al-zhann* adalah pendapat yang tidak didasarkan atas pengetahuan. Pendapat seperti ini terlarang, untuk itu mereka berargumentasi dengan *Sūrah al-A'rāf* ayat tiga puluh tiga yang berarti: "Dan

---

[61] Al-'Akk, *Ushūl al-Tafsīr…,* h. 176-177.

[62] Al-'Akk, *Ushūl al-Tafsīr…,* h. 176.

[63] Beberapa ulama lain juga mengemukakan argumentasi kedua kelompok ini dengan redaksi yang sedikit berbeda, Lihat antara lain al-Dzahabiy, *al-Tafsīr*…, h. 256-263; Mushthafā Ibrāhīm al-Masyīniy, *Madrasah al-Tafsīr fī al-Andalus,* (Bayrūt: Mu'assasah al-Risālah, 1406 H./1986 M.), Cet. ke-1, h. 139-144; al-Khālidiy, *Ta'rīf al-Dārisīn…,* h. 415-417; Juga Muħammad al-Zafzāf, *al-Ta'rīf bi al-Qur'ān wa al-Ħadīts,* (T. d.), Cet. ke-1, h. 175-181.

(dilarang pula) kalian mengatakan sesuatu atas nama Allah, apa yang tidak kalian ketahui”. Larangan ini merupakan kelanjutan (*‘athf*) dari larangan pada ayat sebelumnya, yaitu *Sūrah al-A'rāf* ayat tiga puluh tiga yang berarti: “Katakanlah: Sungguh, Tuhanku melarang yang keji-keji, baik yang tampak maupun yang tersembunyi”.

Argumentasi ini ditolak oleh kelompok yang membolehkannya. Menurut mereka *al-zhann* adalah semacam pengetahuan (ilmu) pula, karena ia merupakan aspek pengetahuan yang cukup kuat. Mereka juga menolak argumentasi kedua. Menurut mereka: *al-zhann* itu dilarang apabila pengetahuan yang meyakinkan dapat dicapai, baik dengan adanya dalil *syar‘iy* maupun dalil *‘aqliy*. Akan tetapi, jika tak ada satu pun yang dapat dicapai, maka *al-zhann* sudah memadai, karena masih bersandar pada dalil *qath‘iy* dari Allah untuk menggunakannya pada waktu itu. Allah berfirman pada *Sūrah al-Baqarah* ayat 286 yang berarti: “Allah tidak membebani seseorang, kecuali (berdasarkan) kemampuan orang itu”. Nabi saw. pun bersabda: “Allah memberikan dua ganjaran bagi orang yang tepat dalam penalarannya dan satu ganjaran bagi yang tersalah”.[64]

Kelompok pertama mengemukakan argumentasi berikutnya, yaitu firman Allah *Sūrah al-Naħl* ayat empat puluh empat yang berarti: “Dan Kami turunkan kepadamu (Muħammad) *al-Dzikr,* agar kamu jelaskan kepada manusia apa yang diturunkan kepada mereka”. Di sini Allah memberikan kewenangan penafsiran kepada Nabi saw. Dari ayat ini diketahui, tak ada satu ayat pun yang dapat dijelaskan oleh selain Nabi.

Argumentasi ini dibantah pula oleh kelompok kedua. Menurut mereka, memang Nabi saw. disuruh menjelaskannya, namun dia telah wafat sebelum menjelaskan seluruh ayat Alquran. Apa yang telah dia jelaskan, telah dianggap cukup dan tidak diperlukan lagi pemikiran orang-orang sesudahnya. Akan tetapi, apa yang belum sempat dia jelaskan, diperlukan pemikiran ulama sesudahnya. Inilah yang dimaksudkan oleh firman Allah *Sūrah al-Naħl* ayat empat puluh empat yang berarti: “...dan semoga mereka berpikir”.[65]

Kelompok pertama menambahkan argumentasi mereka dengan mengemukakan sabda Nabi saw. yang diriwayatkan oleh Al-Turmudziy: “Siapa saja yang menafsirkan Alquran dengan

[64] Al-‘Akk, *Ushūl al-Tafsīr*..., h. 168.
[65] Al-‘Akk, *Ushūl al-Tafsīr*..., h. 169.

penalarannya, hendaklah orang itu menyiapkan tempat duduknya di dalam Neraka”. Riwayatnya yang lain berasal dari Jundub: “Siapa saja yang menafsirkan Alquran dengan penalarannya, lalu penafsirannya itu tepat, orang itu telah melakukan kesalahan”.[66]

Kelompok kedua membantah argumentasi ini. Menurut mereka, penafsiran Alquran dengan penalaran yang dilarang di sini, adalah penafsiran terhadap ayat-ayat *musykil* dan *mutasyābih,* yang tidak mungkin diketahui kecuali melalui riwayat yang dapat dipertanggungjawabkan berasal dari Nabi saw. atau para sahabat. Alasan lain yang mereka kemukakan adalah bahwa penalaran yang dimaksudkan oleh Nabi saw. tersebut berupa pendapat yang tidak ditopang oleh dalil. Adapun pendapat yang dikuatkan dengan bukti (*burhān*) dan ditopang oleh dalil, tidaklah terlarang. Pendapat yang dilarang di sini adalah bahwa seseorang yang mengetahui kebenaran, namun dia mempunyai pendapat lain yang tabiat dan nafsunya cenderung kepada pendapat tersebut (bukan kepada kebenaran yang dia ketahui), lalu orang tersebut menakwilkan Alquran sesuai dengan nafsunya, untuk memperkuat pendapatnya.[67]

Di samping membantah argumentasi-argumentasi yang dikemukakan oleh kelompok pertama, kelompok kedua juga mengemukakan argumentasi yang mendukung pendapat mereka sebagai berikut:

Banyak ayat-ayat Alquran yang mendorong orang untuk merenungi dan mengambil pelajaran dari ayat-ayat Alquran. Antara lain, firman Allah *Sūrah al-Nisā* ayat delapan puluh dua yang berarti: “Apakah mereka tidak merenungi Alquran?”, *Sūrah Shād* ayat dua puluh sembilan yang berarti: “Kitab yang Kami turunkan kepadamu, penuh berkah. Hendaknya mereka merenungi ayat-ayatnya”, *Sūrah al-Nisā* ayat delapan puluh tiga

[66] Menurut Ibnu ‘Athiyyah maksud hadis ini adalah seseorang ditanyai tentang makna Alquran lalu dia menjelaskannya dengan pendapatnya semata, tanpa memperhatikan pendapat ulama (tafsir) atau kaidah-kaidah ilmu, seperti; *naħwu, ushūl al-fiqh.* Dengan demikian, tidak termasuk para linguis yang menafsirkannya berdasarkan linguistik, atau seorang ahli *naħwu* menafsirkannya berdasarkan ilmu *nahwu* atau orang yang memang memahami maknanya. Dan setiap orang dapat menggunakan penalaran yang berdasar atas kaidah-kaidah ilmu dan pandangan atau teori (*nazhar*). Orang-orang ini tidak termasuk menafsirkan Alquran dengan rasio semata. Lihat Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 41;. Juga al-Zafzāf, *al-Ta‘rīf bi al-Qur’ān…,* h. 178. Di sini dia memberi komentar bahwa hadis dimaksud berkualitas *dha’īf,* karena salah seorang periwayatnya adalah Suhayl bin Abī Ħazm, yang menurut Aħmad bin Ħanbal berdasarkan riwayat Tsābit al-Banāniy, banyak hadisnya yang *munkar.*

[67] Al-‘Akk, *Ushūl al-Tafsīr*…, h. 169.

yang berarti: “Dan sekiranya mereka mengembalikannya kepada Rasul dan kepada *Ulī al-Amr* di antara mereka, tentulah orang-orang yang mampu membuat konklusi di antara mereka dapat mengetahuinya”. Dua ayat pertama mendorong orang untuk merenungi, mengambil pelajaran dan nasihat dari ayat-ayat Alquran, sedangkan ayat terakhir menunjukkan bahwa di dalam Alquran ada ayat-ayat yang konklusinya dapat diambil oleh *Ulī al-Amr* (orang yang berkompeten). Hal itu dapat mereka peroleh dengan menggunakan penalaran mereka.[68]

Sekiranya penafsiran dengan penalaran itu terlarang, maka *ijtihād* juga terlarang. Dengan demikian, sejumlah hukum yang dihasilkan dari *ijtihād* harus kita buang. Ini merupakan suatu kebatilan, karena *ijtihād* telah membawa hasil dan kita diperintahkan menggunakannya untuk mengambil konklusi hukum-hukum syar‘iy. Dan seorang *mujtahid* dalam hukum syara‘ diberi ganjaran, baik ketika *ijtihād*nya tepat maupun tersalah.[69]

Mereka menggunakan argumentasi bahwa para sahabat membaca Alquran, namun mereka berbeda dalam menafsirkannya. Hal ini menggambarkan bahwa tidak semua yang mereka gunakan sebagai penafsiran tersebut, berasal dari apa yang mereka dengar dari Nabi saw., karena Nabi sendiri tidak menjelaskan makna Alquran, kecuali sebagiannya saja. Yang sebagian lainnya lagi dapat dicapai oleh para sahabat dengan menggunakan penalaran mereka. Sekiranya penafsiran Alquran dengan penalaran itu terlarang, maka para sahabat telah melanggarnya dan mereka terjatuh pada dosa dan apa yang diharamkan oleh Allah swt. Semoga Allah melindungi mereka dari hal tersebut.[70]

Nabi saw. mendoakan Ibnu ‘Abbās: “Ya Allah berikanlah kepadanya pemahaman terhadap agama dan ajarkan pula kepadanya takwil”. Sekiranya takwil itu terbatas pada apa yang didengar dan diriwayatkan seperti *al-Tanzīl* (Alquran), maka tidak ada gunanya doa khusus untuk Ibnu ‘Abbās. Hal ini menunjukkan bahwa takwil yang dimaksud dalam doa Nabi itu adalah sesuatu yang lain, dibalik yang diriwayatkan dan didengar. Itulah *al-tafsīr bi al-ra'y wa al-ijtihād,* yang diistilahkan dengan rasional dan ini jelas sekali.[71] Bagi Ibnu ‘Athiyyah, penguasaan sejumlah pengetahuan (yang berkaitan dengan Alquran) dan

[68] Al-‘Akk, *Ushūl al-Tafsīr*…, h. 169.
[69] Al-‘Akk, *Ushūl al-Tafsīr*…, h. 169-170.
[70] Al-‘Akk, *Ushūl al-Tafsīr*…, h. 170.
[71] Al-‘Akk, *Ushūl al-Tafsīr*…, h. 170.

menggunakan penalaran dalam menafsirkan Alquran merupakan suatu keniscayaan.[72]

Setelah memperhatikan argumentasi-argumentasi yang dikemukakan oleh kedua kelompok tersebut, perlu kiranya diambil langkah moderat dengan mengambil riwayat-riwayat yang dapat dipertanggungjawabkan,[73] tanpa mengabaikan penafsiran dengan penalaran. Karena riwayat-riwayat yang berfungsi menafsirkan Alquran masih terbatas, Nabi sendiri tidak menjelaskan seluruh ayat Alquran.[74] Akan tetapi, untuk dapat menafsirkan Alquran dengan menggunakan penalaran, harus memenuhi persyaratan tertentu, seperti penguasaan Bahasa Arab dan seperangkat ilmu yang berkaitan dengan tafsir Alquran. Walaupun demikian, masih ada ayat-ayat Alquran yang penafsirannya memang tidak terjangkau oleh kemampuan akal manusia. Dalam hal ini Ibnu ‘Abbās mengemukakan empat macam penafsiran: “pertama, tafsir yang dikenali oleh orang-orang Arab berdasarkan pembicaraan mereka, kedua, tafsir yang setiap orang tidak boleh tidak mengetahuinya, ketiga, tafsir yang diketahui oleh para ulama, dan keempat, tafsir yang hanya diketahui oleh Allah swt.”[75]

Tafsir yang hanya diketahui oleh Allah swt. antara lain masalah-masalah gaib, seperti; kiamat, turunnya hujan, bakal janin yang ada di dalam rahim, ruh, huruf-huruf *hijā'iyyah* yang ada pada awal surah dan semua ayat *mutasyābihāt*.[76] Dalam hal ini, tidak ada peluang untuk menggunakan penalaran, apabila tidak

[72] ‘Abd al-Salām, “Muqaddimah”…, Jilid 1, h. 33-34.

[73] Keabsahan sebuah riwayat ditentukan oleh bersambungnya *sanad* dan *tsiqah*nya seluruh periwayat dalam *sanad* yang bersangkutan, serta tidak ada kejanggalan (*syudzūdz*) dan cacat (*‘illah*). Lihat ‘Ajjāj al-Khathīb, *Ushūl al-Ħadīts…,* h. 304-305; Juga Aħmad ‘Umar Hāsyim, *Qawā‘id Ushūl al-Ħadīts,* (T. t.: Dār al-Fikr, t. th.), h. 39. Ibnu al-Shalāħ, al-Qāsimiy dan al-Syahāwiy menambahkan kriteria cacat yang tidak boleh ada dalam hadis *shaħīħ* itu adalah cacat yang tercela (*‘illah qādiħah*). Lihat Ibnu al-Shalāħ, *‘ulūm al-Ħadīts li Ibni al-Shalāħ,* ħaqqaqahū wa kharraja aħādītsahū Nūr al-Dīn ‘Itr, (al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, 1972), Cet. ke-1, h. 10; Muħammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimiy, *Qawā‘id al-Taħdīts min Funūn Mushthalaħ al-Ħadīts,* taħqīq wa ta’līq Muħammad Bahjat al-Baythār, (T. t.: ‘Īsā al-Ħalabī, t. th.), h. 80; Juga Ibrāhīm Dusūqiy al-Syahāwiy, *Mushthalaħ al-Ħadīts,* (Mishr: Syirkah al-Thibā‘ah al-Fanniyyah al-Muttaħidah, t. th.), h. 14.

[74] al-Khālidiy, *Ta‘rīf al-Dārisīn…,* h. 36. Di sini dia menyatakan bahwa penafsiran Alquran yang dilakukan oleh Nabi saw. terbatas pada apa yang diperlukan oleh sahabat dan mereka bertanya kepadanya.

[75] Al-Zarkasyiy, *al-Burhān* …, Juz 2, h. 181-183; Al-Zarqāniy. *Manāhil al-‘Irfān…,* Jilid 2, h. 10; Al-‘Akk, *Ushūl al-Tafsīr*…, h. 46-47; Juga ‘Abd al-’Azīz bin Aħmad bin Sa‘īd al-Damīriy dikenal dengan al-Dayrīniy, *al-Taysīr fī ‘ulūm al-Tafsīr,* taħqīq Muħammad ‘Abd al-Raħīm, (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1425 H./2005 M.), Cet. ke-1, h. 8-9. Di sini dia menyusunnya dalam bentuk *Nazhm, bayt* ke-14 sampai dengan 19, bagian *al-Muqaddimah.*

[76] Al-Zarkasyiy, *al-Burhān* …, Juz 2, h. 183.

ada penjelasan langsung dari Nabi saw. Sementara yang dapat diketahui oleh orang-orang Arab, yaitu ayat-ayat Alquran yang maknanya sesuai dengan penggunaan bahasa dalam pembicaraan mereka sehari-hari dan juga yang berkaitan dengan *i‘rāb*. Dalam hal ini seorang mufasir dapat mempelajarinya dan terbuka peluang untuk menggunakan *ijtihād* dalam menafsirkannya. Yang dapat diketahui oleh para ulama, merupakan area (wilayah kerja) penalaran para mufasir, baik dengan menyimpulkan hukum, merinci yang global, mengkhususkan yang umum, atau menentukan makna untuk kata ambigu (*musytarak*).[77]

Para ulama *‘ulūm al-Qur'ān* atau *tafsīr* membagi lagi *al-tafsīr al-ma‘qūl* ini kepada dua kategori berikut: Pertama, *al-tafsīr bi al-ra'yi al-maħmūd,* yakni penafsiran berdasar penalaran yang berjalan sesuai dengan pembicaraan orang Arab, kebiasaan mereka dalam membicarakan sesuatu, sesuai pula dengan Alquran dan *al-Sunnah* serta memenuhi semua persyaratan penafsiran.[78] Kedua, *al-tafsīr bi al-ra'yi al-madzmūm,* yakni penafsiran Alquran yang mufasirnya tidak memenuhi persyaratan yang telah ditentukan dan semata-mata mengandalkan penalaran, tanpa ada dasar yang dapat dijadikan pegangan.[79] Kategori pertama, termasuk penafsiran yang terpuji dan kepada yang berkompeten diperkenankan menerapkannya, sedangkan kategori kedua ini hendaknya dihindari oleh mufasir dalam menafsirkan Alquran.

Berdasar atas pendapat bahwa penafsiran Alquran itu terdiri atas: *al-tafsīr bi al-ma'tsūr* atau *al-tafsīr bi al-riwāyah*/ tekstualitas dan *al-tafsīr bi al-ra'y* yang juga disebut *tafsīr bi al-dirāyah*/rasionalitas,[80] maka kategori *al-tafsīr bi al-isyārah*

[77] Al-Zarkasyiy, *al-Burhān* …, Juz 2, h. 182-183.

[78] Al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…,* h. 189; Al-Zarkasyiy, *al-Burhān…,* Juz 2, h. 179; Al-Zarqāniy, *Manāhil al-‘Irfān…,* Jilid 2, h. 49; Al-‘Akk, *Ushūl al-Tafsīr*…, h. 171; al-Masyīniy, *Madrasah al-Tafsīr…,* h. 144; al-Khālidiy, *Ta‘rīf al-Dārisīn…,* h. 417; Al-Shābūniy, *al-Tibyān*…, h. 157; Bakrī Syaykh Amīn, *al-Ta‘bīr al-Fanniy fī al-Qur'ān al-Karīm,* (Bayrūt, Lubnān: Dār al-‘Ilmi li al-Malāyīn, 1994), Cet. ke-1, h. 108. Juga Zaglūl, *al-Tafsīr bi al-Ra'yi…,* h. 108.

[79] Al-Zarkasyiy, *al-Burhān* …, Juz 2, h. 187; Al-Zarqāniy, *Manāhil al-‘Irfān…,* Jilid 2, h. 49; al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…,* Jilid 1, h. 189; Al-‘Akk, *Ushūl al-Tafsīr*…, h. 171; al-Masyīniy, *Madrasah al-Tafsīr…,* h. 145; al-Khālidiy, *Ta‘rīf al-Dārisīn…,* h. 417; Al-Shābūniy, *al-Tibyān*…, h. 157; Bakrī Syaykh Amīn, *al-Ta’bīr al-Fanniy…,* h. 107; Juga Zaglūl, *al-Tafsīr bi al-Ra'yi…,* h. 108.

[80] Al-Zafzāf, *al-Ta‘rīf bi al-Qur’ān…,* h. 164; al-Khālidiy, *Ta‘rīf al-Dārisīn…,* h. 200. Al-Shābūniy, *al-Tibyān…,* h. 67 dan 155; Juga Abū Isħāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmiy al-Mālikiy al-Syāthibiy, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Syarī’ah,* Juz 3, syaraħahū wa kharraja aħādītsahū ‘Abdullāh Darrāz; wadha’a tarājimahū Muħammad ‘Abdullāh Darrāz; kharraja āyātihī wa fahrasa mawdhū‘ātihī ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Syāfī Muħammad, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1426 H./2005 M.), Cet. ke-7, h. 315. Di sini dia menjelaskan dua sikap Abū Bakr berkaitan dengan penafsiran

begitu pula dengan *al-tafsīr al-bāthiniy* (penafsiran esoteris), karena tidak menggunakan riwayat dalam penafsirannya, ia dikategorikan dalam *tafsīr bi al-dirāyah*/rasionalitas. Dalam hal ini, tentunya berlaku pula kategori terpuji dan tercela.

3. *Al-Tafsīr al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy*

Kategori ketiga ini adalah gabungan dari kategori pertama dan kedua. Di sini, seorang mufasir bersikap moderat dengan menggunakan riwayat dan juga penalaran dalam penafsirannya secara signifikan. Kategori ketiga ini memang harus muncul dalam sejarah penafsiran Alquran, untuk menjembatani para mufasir yang berkecenderungan untuk menggunakan riwayat semata secara dominan dan para mufasir yang berkecenderungan untuk menggunakan penalaran semata secara dominan. *Al-Tafsīr al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy* ini menghimpun dua keutamaan, yaitu mengambil riwayat yang merupakan hal penting dalam memahami Alquran serta menggunakan rasio dan penalaran yang juga merupakan satu keharusan dalam menafsirkannya.[81] Dalam hal ini, tentunya riwayat-riwayat yang digunakan adalah riwayat yang *shaħīħ,*[82] yang dapat dipertanggungjawabkan dan penalarannya pun sesuai dengan Alquran dan *sunnah* serta mufasirnya sendiri memenuhi persyaratan-persyaratan yang diperlukan.

Fahd al-Rūmiy, setelah mengemukakan ekstremnya kelompok mufasir *al-ma'tsūr* dan kelompok mufasir *al-ma'qūl* dengan pendapat mereka masing-masing, secara diplomasi dia mengemukakan bahwa Islam tidak memihak kepada salah satunya, namun menggandeng keduanya, karena akal harus menerima sinar Alquran dan *al-Sunnah* dalam menelusuri kegelapan (makna Alquran yang belum jelas). Alquran dan *al-Sunnah* merupakan penuntun dan penolong akal yang terbaik.[83] Dengan uraian ini dapat dipahami bahwa al-Rūmiy punya kecenderungan menggunakan kedua pendekatan penafsiran

Alquran. Pertama, untuk ayat tertentu dia tidak berani mengemukakan pendapatnya dalam menafsirkan Alquran. Kedua, untuk ayat yang lain, seperti tentang *kalālah,* dia mengemukakan penafsirannya dengan mengatakan: Jika itu benar, berarti petunjuk dari Allah, namun jika keliru, maka hal itu berasal dari kelalaiannya sendiri. Hal ini menunjukkan bahwa dia mengemukakan pendapat berdasar atas apa yang dia ketahui. Pernyataan terakhir ini juga dikemukakan oleh al-Mathrūdiy ketika dia men*taħqīq* kitab al-Kāfījiy, *al-Taysīr…,* h. 138.

[81] al-Khālidiy, *Ta'rīf al-Dārisīn*…, h. 302.

[82] Ibnu Taymiyah, *Muqaddimah…,* h. 49.

[83] Fahd bin 'Abd al-Raħmān bin Sulaymān al-Rūmiy, *Manhaj al- Madrasah al-'Aqliyyah al-Ħadītsah fī al-Tafsīr,* Juz 1, (al-Riyādh: Mu'assasah al-Risālah, 1401 H./1981 M.), Cet. ke-1, h. 285.

tersebut sekaligus, yang diistilahkan dengan *al-tafsīr al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy*

Pengertian istilah ini dapat dijelaskan sebagai berikut: Pertama, *atsar* menurut bahasa berarti bekas atau kesan yakni berhasilnya sesuatu menunjukkan wujudnya.[84] Alquran menggunakannya dalam beberapa arti, seperti; jalan yang telah dirintis (*Sūrah al-Shāffāt* ayat tujuh puluh: *fa hum ‘alā ātsārihim yuhra‘ūn* dan *Sūrah Thāhā* ayat 84: *hum ulā'i ‘alā atsarī*),[85] atau sesuatu (ilmu) yang diriwayatkan atau ditulis (*Sūrah al-Aħqāf* ayat empat: *aw atsāratin min ‘ilm*),[86] kemuliaan orang yang dibeberkan, digunakan *al-atsar* untuk menjelaskan kelebihan atau keutamaan dan *al-ītsār* untuk pengutamaan (*Sūrah Yūsuf* ayat sembilan puluh satu: *ta Allāhi laqad ātsaraka Allāhu ‘alaynā* dan *Sūrah al-A’lā* ayat enam belas: *bal tu’tsirūna al-ħayāta al-dunyā*).[87] Penggunaan *al-Atsar* yang definitif (*ma’rifah*) diartikan dengan *al-khabar al-marwiy wa al-sunnah al-bāqiyah,* sedangkan *al-ma'tsūr* diartikan hadis yang diriwayatkan dan apa yang diwarisi oleh orang-orang belakangan (*al-khalaf*) dari pendahulu mereka (*al-salaf*).[88] Secara faktual dalam penafsiran Alquran, yang dimaksudkan dengan *al-tafsīr al-atsariy* itu adalah penafsiran Alquran dengan apa yang diriwayatkan dari Rasul saw., sahabat atau tabiin berupa riwayat-riwayat yang dinukil atau diriwayatkan.[89] Kedua, *nazhar,* menurut bahasa berarti bolak-baliknya pandangan mata kepala (*al-bashar*) dan mata hati (*al-bashīrah*) untuk mengetahui sesuatu atau melihatnya. Kadang-kadang yang dimaksudkan adalah perenungan (*al-ta'ammul*) dan penyelidikan (*al-faħsh*) dan dapat pula diartikan pengetahuan yang dihasilkan setelah melakukan penelitian, yakni pandangan atau pendapat.[90] Alquran menggunakan kata *nazhar* ini dengan beberapa arti, seperti: memperhatikan atau meneliti (*Sūrah Yūnus* ayat 101: *Qul unzhurū mādzā fī al-Samāwāt*),[91] merenungi yakni *tadabbur* (*Sūrah al-Gāsyiyah* ayat tujuh belas: *afalā yanzhurūna ilā al-Ibili kayfa khuliqat*),[92] kebaikan Allah kepada hamba-hamba-Nya dan pelimpahan nikmat-nikmat-Nya kepada mereka (*Sūrah Āli ‘Imrān* ayat tujuh puluh tujuh:

---

[84] Al-Rāgib al-Ishfahāniy, *Mufradāt…,* h. 62.
[85] Al-Rāgib al-Ishfahāniy, *Mufradāt…,* h. 62.
[86] Al-Rāgib al-Ishfahāniy, *Mufradāt…,* h. 62.
[87] Al-Rāgib al-Ishfahāniy, *Mufradāt…,* h. 62.
[88] Ibrāhīm Anīs et al., *al-Mu’jam al-Wasīth,* Jilid 1, h. 5-6.
[89] Al-Khālidiy, *Ta‘rīf …,* h. 200.
[90] Al-Rāgib al-Ishfahāniy, *Mufradāt…,* h. 812.
[91] Al-Rāgib al-Ishfahāniy, *Mufradāt…,* h. 812.
[92] Al-Rāgib al-Ishfahāniy, *Mufradāt…,* h. 812.

wa lā yukallimuhum Allāhu wa lā yanzhuru ilayhim yawm al-Qiyāmah),[93] menunggu yakni *intizhār* (*Sūrah al-A'rāf* ayat empat belas dan lima belas: *Qāla anzhirnī ilā yawmi yub'atsūn. Qāla innaka min al-Munzharīn*).[94] Dari penggunaan Alquran terhadap kata *nazhar* ini, yang relevan dengan upaya memahami makna Alquran adalah memperhatikan, menyelidiki, dan merenungi atau *tadabbur*, karena pengertian-pengertian inilah yang sangat memungkinkan untuk memperoleh pengetahuan (dalam hal ini adalah tafsir). Dalam penafsiran Alquran dapat dilihat jika seorang mufasir mengemukakan pendapat atau pandangannya (*nazhran*), atau penalarannya (*ijtihādan*), atau analisisnya (*taħlīlan*), atau penakwilannya (*ta'wīlan*).[95] Mengingat adanya ungkapan *ijtihād* yang sangat populer dalam istilah fiqh atau ushūl fiqh dan pengertiannya berbeda dengan yang digunakan dalam penafsiran Alquran, maka secara operasional yang dimaksudkan dengan istilah ini adalah: seorang mufasir mengerahkan kemampuannya untuk memahami makna *nash qur'āniy* dan menyingkap apa yang diinginkan oleh lafal-lafal Alquran dan makna yang ditunjukkannya (*madlūlātihā*), di mana *ijtihād* termasuk dalam lingkup daerah *nash* yang terdapat dalam batas-batas dasar-dasar bahasa dan syara'.[96] Secara faktual dalam penafsiran Alquran, *ijtihād* mufasir diperlukan: 1. Ketika lafal ayat Alquran bersifat *mubham* atau ada petunjuk yang menghendaki bahwa makna lafal itu bukanlah makna yang tampak dan memungkinkannya untuk menyingkapnya. 2. Menentukan makna lafal yang kadang-kadang bermakna umum dan dapat pula bermakna khusus. 3. Menentukan indikasi lafal terhadap makna.[97] Dalam hal ini, termasuk menentukan makna denotasi (*ħaqīqiy*) dan makna konotasi (*majāzī*). Ketiga, *naqd,* menurut bahasa berarti menguji sesuatu untuk memisahkan yang baik dari yang buruk atau rusak.[98] Dalam ilmu hadis, kata *naqd* ini dapat diterjemahkan menjadi kritik.[99] Dengan demikian, yang dimaksudkan adalah kritik hadis yang pada awalnya berarti "pergi menemui Nabi saw. untuk membuktikan sesuatu yang dilaporkan telah dia katakan. Sebagai contoh: Dimam bin Tsa'labah datang

[93] Al-Rāgib al-Ishfahāniy, *Mufradāt…,* h. 813.
[94] Al-Rāgib al-Ishfahāniy, *Mufradāt…,* h. 813.
[95] Al-Khālidiy, *Ta'rīf …,* h. 302.
[96] Al-'Akk, *Ushūl al-Tafsīr…,* h. 176; Juga Zaglūl, *al-Tafsīr bi al-Ra'yi,* h. 169-170.
[97] Al-'Akk, *Ushūl al-Tafsīr…,* h. 178-179; Juga Zaglūl, *al-Tafsīr bi al-Ra'yi,* h. 170-171.
[98] Ibrāhīm Anīs et al., *al-Mu'jam al-Wasīth,* Juz 2, h. 944.
[99] Antara lain dapat dilihat Muhammd Mustafa A'zami, *Studies In Hadith Methodology and Literature,* diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh A. Yamin, *Metodologi Kritik Hadis,* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992), Cet. ke-1. Ketika membahas "Permulaan Kritik Hadis" pada halaman 82, uraiannya menunjukkan pengertian "*Naqd al-Ħadīts*".

menemui Nabi saw. dan bertanya: Muħammad, utusanmu mengatakan kepada kami begini begitu. Nabi saw. menjawab: Dia berkata benar”.[100] *Naqd al-Ħadīts* termasuk dalam kajian ilmu hadis *dirāyah*. ‘Ajjāj al-Khathīb mendefinisikannya: Ilmu yang mengenalkan hakikat transmisi hadis, syarat-syaratnya, macam-macamnya, hukum-hukumnya, kondisi para periwayat dan persyaratan-persyaratan yang harus mereka penuhi, macam-macam hadis yang ditransmisikan (*al-marwiyyāt*) dan semua hal yang berkaitan dengannya.[101]

Dari uraian ini dapat dipahami bahwa kritik hadis ini dilakukan dalam upaya menemukan hadis yang benar-benar disabdakan oleh Nabi atau yang bukan sabdanya. Secara operasional dalam penafsiran Alquran, yang dimaksudkan adalah kritik terhadap penafsiran yang ada, baik menerima atau menguatkannya atau membantah dan menolaknya, dalam hal ini termasuk riwayat dan juga pendapat.

Secara keseluruhan, yang dimaksud dengan *al-tafsīr al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy* adalah penafsiran yang menggunakan riwayat (*riwāyah*) dan atau pendapat yang didasarkan atas pengetahuan (*dirāyah*). Dalam hal ini si mufasir dapat melakukan komentar dan kritik terhadap riwayat atau pendapat yang dia kutip atau dapat pula mengemukakan pendapatnya sendiri.

Berkaitan dengan *Tafsīr Ibni ‘Athiyyah,* yang menerapkan metode ini dalam penafsirannya, secara ringkas dapat diinformasikan: Pertama, hampir selalu mengemukakan riwayat dari Rasul, sahabat, atau tabiin, tanpa menyebutkan *sanad* secara lengkap. Dia hanya menyebutkan sahabat sebagai periwayat pertama hadis, atau juga menyebutkan *mukharrij*nya. Dia banyak mengutip penafsiran al-Thabariy dan mengkritisinya. Sebagai contoh dapat dikemukakan penafsirannya berikut:

a. *Sūrah al-Qiyāmah* ayat dua puluh dua sampai dua puluh tiga:

وُجُوْهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

Ahl al-Sunnah mengatakan: Ayat ini mengandung makna bahwa orang-orang mukmin dapat melihat Tuhan tanpa berhadap-hadapan, tanpa cara dan pembatasan. Dia dapat dilihat, namun tidak seperti yang lain-Nya yang dapat dilihat”. [102]

[100] M. M. A’zami, *Studies…,* h. 82.

[101] Lihat Muħammad ‘Ajjāj al-Khathīb, *‘Ushūl al-Ħadīts: ‘ulūmuhū wa Mushthalaħuhū,* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1409 H./1989 M.), h. 7.

[102] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 5, h. 405; Juga al-Imām al-Syaykh Muħammad

Dalam hal ini, antara lain dikemukakan hadis Jarīr bin ‘Abdullāh yang mengatakan: Ketika pada suatu malam kami duduk bersama Nabi saw., lalu dia melihat bulan purnama malam keempat belas seraya bersabda: “Kalian akan melihat Tuhan kalian sebagaimana kalian melihat purnama ini tanpa kurang sedikit pun...”.[103] Di sini Ibnu ‘Athiyyah hanya menyebutkan periwayat pertama hadis dimaksud, yaitu Jarīr bin ‘Abdullāh.

b. *Sūrah al-Baqarah* ayat empat puluh tiga:

وَ أَقِيْمُوا الصَّلَوٰةَ وَ آتُواالزَّكَاةَ وَ ارْكَعُوْا مَعَ الرَّاكِعِيْنَ

Ungkapan *aqīmū al-shalāh,* berarti tampakkanlah kondisi salat dan laksanakan secara konsisten dan konsekuen dengan memenuhi segala persyaratannya. Hal itu serupa dengan mendirikan orang yang duduk supaya menjadi tampak.[104] Kata *shalāh* sendiri merupakan derivasi dari: *shallā - yushallī,* yang berarti berdoa. Menurut *syara‘* salat adalah tatacara dan bacaan yang keseluruhannya disebut doa. Menurut Ibnu ‘Athiyyah, pengertian inilah yang terbaik.[105]

Ungkapan *zakāt,* terambil dari *zakā al-syay'u* apabila sesuatu itu tumbuh dan berkembang. Mengeluarkan harta dalam bentuk zakat, secara fisik tampak berkurang, namun ia berkembang dari sudut berkah dan pahala yang ditetapkan oleh Allah terhadap orang yang menunaikannya. Ada pula yang memberi makna penyucian (*tathhīr*). Dengan demikian, orang yang mengeluarkan zakat berarti menyucikan dirinya dari kotoran kikir dan lupa, serta mengikuti kebenaran (*al-ħaqq*) yang Allah berikan untuk orang-orang miskin. Dalam *Muwaththa Mālik,* Nabi Muħammad saw. menamakan zakat itu: kotoran manusia (*awsākh al-nās*).[106] Hadis dimaksud adalah sebagai berikut: "Dari Mālik, diinformasikan kepada mereka (para sahabat) bahwa Rasūl Allāh saw. bersabda: Sedekah itu tidak halal bagi keluarga Muħammad, sesungguhnya ia adalah kotoran manusia".[107]

bin Aħmad al-Khathīb al-Syarbīniy al-Mishriy, *al-Sirāj al-Munīr fī al-I'ānah ‘alā Ma'rifah ba‘dhi Ma'āni Kalāmi Rabbinā al-Ħakīmi al-Khabīri,* Jilid 4, kharraja āyātihī wa aħādītsahū wa ‘allaqa ħawāsyiyahū Ibrāhīm Syams al-Dīn, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1425 H./2004 M.), Cet. ke-1, h. 496.

[103] Al-Bukhāriy, *Shaħīħ al-Bukhāriy bi Syarħ al-Sindiy,* Juz 3, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Fikr, 1415 H./1995 M.), h. 198-199, hadis nomor 4851.

[104] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 136.

[105] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 85.

[106] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 136.

[107] Mālik bin Anas, *al-Muwaththa,* (al-Qāhirah: Dār al-Ħadīts, 1425 H./2004 M.), h. 523.

"Dari Mālik, dari Zayd bin Aslam, dari Ayahnya, dia berkata: ‘Abdullāh bin al-Arqam berkata: Tunjukkan padaku seekor keledai, yang akan kugunakan sebagai angkutan *Amīr al-Mu'minīn*. Lalu Aku (Aslam) katakan: Ya, ada seekor unta (berasal) dari sedekah. Lalu ‘Abdullāh bin al-Arqam berkata: Relakah Anda, jika ada seorang laki-laki gemuk, yang pada hari panas mencuci apa yang ada di balik sarungnya di antara dua (alat yang mengeluarkan) kotorannya, kemudian air cucian itu dia berikan kepada Anda, lalu Anda meminumnya? Dia (Aslam) menyahut: Aku pun marah seraya berkata: Semoga Allah mengampuni Anda. Beginikah Anda berkata kepadaku? ‘Abdullāh bin al-Arqam berkata: Sesungguhnya sedekah itu kotoran manusia, yang mereka membersihkannya dari (diri) mereka".[108]

Ibnu ‘Athiyyah memberikan pengertian mendirikan atau menegakkan salat, dengan menampakkannya dan dia memberikan perbandingan secara fisik dengan mendirikan orang yang duduk agar tampak terlihat. Begitu pula ketika dia memberikan penjelasan mengenai makna zakat dengan tumbuh dan berkembang, padahal secara fisik harta yang dikeluarkan dengan membayar zakat tersebut, menjadi berkurang. Menurutnya, tumbuh dan berkembangnya harta dengan mengeluarkan zakat itu, harus dipahami dari aspek berkah dan pahala yang diberikan oleh Allah kepada orang yang mengeluarkannya. Sementara untuk pengertian menyucikan, dia menggunakan hadis yang terdapat dalam *al-Muwaththa* sebagai argumentasi, bahwa harta yang dikeluarkan sebagai zakat tersebut memang merupakan kotoran bagi yang mengeluarkannya, sehingga harta orang yang mengeluarkannya menjadi suci, karena kotorannya telah dikeluarkan, namun bagi orang miskin yang menerimanya, ia adalah haknya yang Allah titipkan pada orang kaya yang mengeluarkannya dimaksud. Di sini dalam memberikan pengertian, Ibnu ‘Athiyyah melakukan analogi berkaitan dengan *iqāmah al-shalāh* dan mengemukakan hikmat berkaitan dengan *ītā' al-zakāh*.

Ketika menjelaskan bahwa zakat itu merupakan kotoran, karenanya Nabi dan keluarganya tidak boleh menerimanya, Ibnu ‘Athiyyah mengemukakan hadis yang langsung disandarkan kepada Imām Mālik selaku *mukharrij* hadis. Akan tetapi, ketika menjelaskan bahwa zakat itu merupakan kotoran bagi orang yang tidak berhak menerimanya, dia mengemukakan bahwa hadis tersebut diterima oleh Imām Mālik dari Zayd bin Aslam, dan Zayd bin Aslam menerimanya dari ayahnya.

[108] Mālik bin Anas, *al-Muwaththa,* h. 523.

c.. *Sūrah al-Baqarah* ayat 282:

يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَ لاَ يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَاعَلَّمَهُ اللهُ فَلْيَكْتُب...

Dalam menafsirkan ayat ini, antara lain Ibnu ‘Athiyyah mengemukakan pendapat Ibnu ‘Abbās, Al-Rabī’, Al-Sya’biy, Ibnu Juraij, dan Ibnu Zayd.[109]

Ibnu ‘Athiyyah juga mengutip al-Thabariy, yang dalam hal ini, tetap berpendapat bahwa semua bentuk perintah itu berarti satu keharusan (*wujūb*), sampai dia menggunakan argumentasi yang tidak relevan.[110] Antara lain dia mengemukakan riwayat al-Rabī‘ bahwa orang yang berjual beli tanpa menuliskannya dan tanpa saksi, doanya tidak dikabulkan, karena dia telah berbuat maksiat.[111]

Terjadi perbedaan pendapat dalam menafsirkan ungkapan: *walyaktub baynakan*. Menurut ‘Athā dan yang lainnya: Penulis itu berkewajiban menulisnya. Al-Sya‘biy dan juga ‘Athā mengatakan: Jika hanya dia yang dapat menulisnya, maka menjadi kewajibannya. Sedangkan menurut al-Suddiy: Si penulis itu berkewajiban, jika dia punya waktu lowong. Selanjutnya Ibnu ‘Athiyyah mengemukakan pendapatnya: Jika si penulis tersebut memang ada, bukanlah kewajibannya secara khusus untuk menuliskan semua perjanjian utang-piutang, tidak pula diharuskan dalam arti anjuran, bahkan dia dapat menolak jika dia tidak diminta dan diberi upah. Adapun jika tidak ditemukan seorang penulis khusus, maka dianjurkan mencari seorang penulis bagi yang melakukan utang-piutang di tempat domisili (*al-ħādhir*). Sedangkan pembuatan dokumen tertulis itu sendiri hanyalah anjuran, sebagaimana firman Allah *Sūrah al-Ħajj* ayat tujuh puluh tujuh: *wa if‘alū al-khayra,* dalam arti lakukanlah oleh kalian, yang lebih baik.[112]

Dalam penafsiran ini, Ibnu ‘Athiyyah, di samping mendukung pendapat yang dianggapnya benar, dia melakukan kritik terhadap pendapat yang dia anggap kurang tepat, seperti pendapat al-Thabariy, terutama berkaitan dengan wajibnya menulis utang-

[109] Penafsiran lengkap dapat dilihat pada bab VI, h. 213-214 tentang *naskh al-Qur'ān bi al-Qur'ān*.

[110] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 379.

[111] Abū Ja‘far Muħammad bin Jarīr al-Thabariy, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta'wīl Āyi al-Qur’ān,* Juz 3, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Fikr, 1408 H./1988 M.), h. 117.

[112] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 379.

piutang, yang menurutnya hanyalah sebuah anjuran. Pendapatnya ini dia barengi dengan argumentasi, agar menjadi lebih mudah dipahami.

Kedua, dia banyak mengutip pendapat para mufasir yang mengemukakan kemungkinan makna yang terkandung dalam suatu ayat Alquran, lalu mendiskusikannya dan mendukung yang dia anggap kuat dengan menggunakan syair-syair Arab, ungkapan-ungkapan sastra dan kaedah-kaedah bahasa (*qawā‘id*) sebagai *syāhid* (bukti). Dalam menetapkan pemilihan makna yang tepat, dia menekankan perhatiannya kepada struktur kalimat (*shinā‘ah naħwiyah*) dan qiraat.[113] Sebagai contoh, dapat dikemukakan penafsirannya terhdap *Sūrah al-Baqarah* ayat tiga puluh: وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلآئِكَةِ إِنِّيْ جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيْفَةً...

Dalam menafsirkan ayat ini, Ibnu ‘Athiyyah mengemukakan asal-usul kata *al-malā'ikah*. Menurutnya, bentuk tunggalnya adalah *malak,* asalnya adalah *mal'ak* dengan imbangan *maf'al,* dari kata *lāka,* dalam arti dia mengutus... (*arsala*). Pluralnya adalah *malā'ikah* dengan imbangan *mafā'ilah.*[114] Sekelompok ulama mengatakan: Asal kata *malak* adalah *ma'lak,* dari kata *alaka* dalam arti dia mengutus... (*arsala*). Dari pengertian inilah ‘Adiy bin Zayd mengatakan:

أَبْلَغَ النُّعْمَانُ عَنِّيْ مَأْلَكًاأَنَّهُ قَدْ طَالَ حَبْسِيْ وَ انْتِظَارِيْ.[115]

Kedua kata: *lā'aka* dan *alaka* ini digunakan dalam bahasa lisan (*masmū‘atān*). Posisi Huruf *Hamzah* dibalik menjadi sesudah Huruf *Lām,* lalu imbangannya menjadi *ma'fal.* Pluralnya adalah *malā'ikah,* dengan imbangan *ma'āfilah.*[116] Menurut Ibnu Kaysān (w. 299 H./911 M.)[117]: Berasal dari *malaka – yamliku,* sementara Huruf *Hamzah* adalah tambahan (*zā'idah*), sebagaimana ditambahkan pada kata *syamlun* menjadi *syam'alun,* dengan imbangan *fa‘‘alun* (فَعْأَلٌ) dan imbangan pluralnya adalah *fa‘ā'ilah.*[118] Di dalam syair kadang-kadang digunakan bentuk aslinya, seperti:

---

[113] ‘Abd al-Salām, “Muqaddimah”…, Jilid 1, h. 19.

[114] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 116; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 1, h. 271; Juga al-‘Ukbariy, *al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur’ān,* Bagian I, h. 46; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy, *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 1, h. 137.

[115] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 116; Juga al-’Ukbariy, *al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur’ān,* Bagian I, h. 46.

[116] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 116.

[117] Dia adalah salah seorang *Ahli Naħwu Bagdād,* namun kadang-kadang disebut seorang, *Ahli Naħwu Kūfah.* Lihat Syawqī Dhayf, *al-Madāris al-Naħwiyyah,* h. 246.

[118] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 116; Juga al-‘Ukbariy, *al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur’ān,* Bagian I, h. 46; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy, *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 1, h. 137

فَلَسْتَ لِإِنْسِيٍّ وَ لَكِنْ لِمَلَأْكٍ تَنَزَّلَ مِنْ جَوِّ السَّمَآءِ يَصُوْبُ.[119]

Dalam pembicaraan, Huruf *Hamzah* itu dipermudah dan *ħarakat*nya dipindah ke Huruf *Lām* (*'ayn al-fi'l*) dalam pendapat Ibnu Kaysān, lalu dikatakan *malak,* sementara *Thā al-Marbūthah* pada *malā'ikah* dalam rangka feminisasi bentuk plural (*ta'nīts al-jumū'*) yang bukan hakiki (karena malaikat itu tidak berjenis kelamin). Dikatakan pula kegunaannya untuk intensitas (*mubālagah*), seperti: *'alāmah* dan *nasābah*. Akan tetapi, menurut Ibnu ʿAthiyyah, yang pertama (pendapat Ibnu Kaysān) lebih jelas.[120]

Menurut Abū 'Ubaydah: Huruf *Hamzah* pada kata *malā'ikah* datang (*mujtalibah*), karena bentuk tunggalnya *malak.*[121] Dalam hal ini, Ibnu ʿAthiyyah mengunggulkan pendapat Ibnu Kaysān.

C. Pengertian rasional dalam Penafsiran Alquran

Secara etimologi, rasional berarti mengetahui dengan cara tertentu.[122] Sedangkan dalam pembahasan ilmu hadis, yang dimaksudkan dengan rasional (*al-dirāyah*) adalah: himpunan kaidah dan masalah yang dengannya dapat diketahui kondisi periwayat (*al-rāwī*) dan apa yang diriwayatkan (*al-marwiy*) dari aspek diterima atau ditolak. Diterima atau ditolaknya periwayat didasarkan atas pengetahuan mengenai *jarħ* (seorang periwayat bermasalah, sehingga riwayatnya tidak dapat diterima)*, ta'dīl* (seorang periwayat tidak bermasalah, sehingga periwayatannya dapat diterima)*, taħammul* (cara seorang periwayat menerima periwayatan)*, adā'* (cara seorang periwayat menyampaikan periwayatan)*,* dan hal-hal lain yang berkaitan dengan transmisi hadis. Sedangkan diterima atau ditolaknya hadis yang ditransmisikan didasarkan atas bersambung atau terputusnya *sanad,* pengenalan terhadap cacatnya (*'ilal*) hadis dan hal lainnya.[123]

Berdasarkan uraian ini, dapat dipahami bahwa rasionalitas (*al-dirāyah*) dalam ilmu hadis itu adalah upaya mengetahui

---

[119] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 116. 'Abd al-Wahhāb Fāyid ketika mengutip syair ini, memberikan catatan bahwa yang dimaksud dengan *yashūbu* adalah *yanzilu,* dengan imbangan *yaqūlu.* Lihat, *Manhaj Ibni 'Athiyyah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm,* (al-Qāhirah: al-Hay'ah al-'Āmmah li Syu'ūn al-Mathābi' al-Amīriyyah, 1393 H./1973 M.), Cet. ke-1, h. 151.

[120] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 116.

[121] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 116; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy, *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 1, h. 137.

[122] Ibrāhīm Anīs, et al., *al-Mu'jam al-Wasīth,* Juz 1, (T. t.: Dār al-Fikr, t. th.), h. 292.

[123] 'Ājjāj al-Khathīb, *'Ushūl al-Ħadīts…,* h. 8 dengan penyederhanaan.

kualitas hadis (*sanad* dan *matn*) berdasarkan sejumlah kaidah. Hadis-hadis yang memenuhi kaidah-kaidah yang disyaratkan untuk hadis *shaħīħ,* ditetapkan sebagai hadis *shaħīħ* dan dapat diterima sebagai argumentasi agama, termasuk penafsir Alquran.

Berkaitan dengan aspek rasional (*al-dirāyah*) dalam penafsiran Alquran, tidak terbatas pada pembahasan berkaitan dengan *sanad* dan *matn* hadis saja, karena dalam hal ini, mufasir dapat mengutip pendapat mufasir lain atau mengemukakan pandangannya sendiri (*nazhran*), memberikan argumentasi dan penyimpulan (*ijtihādan*) serta menggunakan analisis kebahasaan dan analisis ilmu-ilmu Alquran (*taħlīlan*) dalam menafsirkan Alquran, dan pada saat yang lain menggunakan takwil (*ta'wīlan*),[124]

Mengingat dalam metodologi tafsir, rasionalitas (*al-dirāyah*) diistilahkan juga dengan *al-ma‘qūl,* maka perlu pula dijelaskan apa akal itu. Akal adalah “daya untuk memperoleh pengetahuan, daya yang membuat manusia dapat membedakan suatu benda dari benda yang lain”.[125] Di sini akal mempunyai peran memilih dan memilah, menentukan mana yang baik dan mana yang buruk dari beberapa hal yang berbeda dan mungkin pula bertentangan. Menurut Harun Nasution, “akal dalam pengertian Islam bukanlah otak, melainkan daya berpikir yang terdapat dalam jiwa manusia; daya yang oleh Alquran digambarkan dengan memperhatikan alam sekitar, dapat memperoleh pengetahuan”.[126] Fungsionalisasi peran akal inilah yang diistilahkan dengan penalaran (*ijtihād*). Lebih tegas lagi, Bakrī Syaykh Amīn yang menyatakan bahwa *al-ra'y* atau rasional dalam penafsiran itu maksudnya adalah penalaran (*ijtihād*).[127]

Dalam penafsiran Alquran, akal ditopang oleh seperangkat alat bantu berupa pengetahuan Bahasa Arab, budaya mereka, terutama pada masa Alquran diturunkan,[128] sejarah yang berkaitan dengan Yahudi dan Nasrani di Jazirah Arab pada waktu itu, dan pengetahuan yang memadai mengenai Alquran dan *sunnah*. “Penafsiran Alquran dengan penggunaan akal tanpa dibantu dengan seperangkat ilmu yang dibutuhkan oleh

[124] Lihat kembali Bab I, catatan kaki nomor 34, halaman 9.

[125] Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam,* (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1986), Cet. ke-2, h. 12.

[126] Harun, *Akal dan Wahyu…,* h. 13.

[127] Bakrī Syaykh Amīn, *al-Ta’bīr al-Fanniy…,* h. 106.

[128] Seperti makna *al-nasī’u* yang berarti “menambah kekafiran” pada ayat tiga puluh tujuh *Sūrah al-Tawbah,* tidak akan diketahui tanpa mengetahui budaya Arab ketika Alquran diturunkan. Lihat al-Dzahabiy, *al-Tafsīr …,* Juz 1, h. 45.

seorang mufasir, dalam *'ulūm al-Qur'ān* atau tafsir dikategorikan penafsiran yang tercela dan dilarang".[129]

D. Macam-macam Penalaran dalam Penafsiran Alquran

Setelah dibahas penalaran yang dibolehkan dan yang dilarang dalam penafsiran Alquran, berikut ini akan dibahas pula macam-macam penalaran tersebut. Hal ini sangat terkait dengan persyaratan-persyaratan yang harus dipenuhi oleh seorang mufasir untuk dapat menafsirkan Alquran dengan penalaran dan memang berpeluang untuk itu. Penalaran yang terlarang dalam penafsiran Alquran adalah "penalaran yang tidak didasari oleh pengetahuan, tanpa mengetahui kaidah-kaidah Bahasa Arab atau Syariat Islam, atau menyeret *kalām Allāh* kepada pemahaman mazhab yang rusak atau bidah yang sesat, hanya berdasarkan hawa nafsu".[130] Sebagai contoh adalah penafsiran kata *al-Imām* pada *Sūrah al-Isrā* ayat tujuh puluh satu yang berbunyi: *yawma nad'ū kulla unāsin bi imāmihim* ditafsirkan bahwa manusia dipanggil pada hari kiamat nanti dengan menyebutkan nama mereka dan nama ibu-ibu mereka. Penafsiran ini terjadi, karena penafsirnya tidak mengetahui asal kata *imām,* yang dia duga berasal dari kata *umm,* yang berarti ibu.[131] Padahal bentuk jamak dari kata *umm* tersebut adalah *ummahāt,* yang juga digunakan oleh Alquran, antara lain pada *Sūrah al-Nisā* ayat dua puluh tiga yang berbunyi: *wa ummahātukum al-lātī ardha'nakum.*[132]

Sebaliknya, penalaran yang dibenarkan dan terpuji dalam menafsirkan Alquran adalah penalaran yang didasari oleh seperangkat ilmu, baik ilmu Bahasa Arab (*naħwu, tashrīf* dan *isytiqāq*); *Balāgah* (*ma'ānī, bayān* dan *badī'*); *Ushūl al-Fiqh* (*khāsh, 'ām, mujmal, mufashshal* dan lain-lain); *Asbāb al-Nuzūl; al-Nāsikh wa al-Mansūkh; al-Qirā'āt;* dan *'Ilm al-Mawhibah.*[133] Di samping itu, masih dituntut pengetahuan yang memadai mengenai Alquran dan *sunnah.*[134] Berdasar atas definisi tafsir dan *al-tafsīr bi al-ra'yi* yang telah dikemukakan sebelumnya, maka *al-tafsīr bi al-ra'yi al-maħmūd* ini, dapat direalisasikan dalam: Pertama, penalaran logis, di mana penafsiran dilakukan dengan penarikan kesimpulan (*istinbāth*), baik berkaitan dengan

[129] Al-Zarkasyiy, *al-Burhān…,* Juz 2, h. 178; al-Kāfījiy, *al-Taysīr…,* h. 135-136; al-Khālidiy, *Ta'rīf al-Dārisīn…,* h. 495; Juga Abū 'Abdullāh Muħammad bin Aħmad al-Anshāriy al-Qurthubiy , *al-Jāmi' li Aħkām al-Qur'ān,* Juz 1, (T. d.), Cet. ke-2, h. 33.
[130] Al-Shābūniy, *al-Tibyān*…, h. 157.
[131] Al-Shābūniy, *al-Tibyān*…, h. 157; Juga al-Sayyid Jibrīl, *al-Madkhal…,* h. 111.
[132] Al-Shābūniy, *al-Tibyān*…, h. 157.
[133] Al-Shābūniy, *al-Tibyān*…, h. 157 dan 159.
[134] Al-Syāthibiy, *al-Muwāfaqāt…,* Juz 3, h. 421.

hukum, hikmat maupun rahasia-rahasia Alquran, Kedua, penalaran linguistik (kebahasaan), baik yang berkaitan dengan asal-usul kata (*isytiqāq*), gramatika (*naħwu*), retorika (*balāgah*). Ketiga penalaran ilmu-ilmu Alquran, terutama; *qirā'āt, asbāb al-nuzūl, al-nāsikh wa al-mansūkh, al-munāsabah* serta *i'jāz al-Qur'ān*. Berkaitan dengan *qirā'āt, asbāb al-nuzūl,* serta *al-nāsikh wa al-mansūkh* ini, memang sangat terkait dengan riwayat, tetapi sebagaimana dikemukakan sebelumnya, jika riwayat-riwayat dimaksud diseleksi dan dinilai, lalu sebagiannya dikuatkan dan dipakai, sementara yang lainnya dianggap lemah dan ditinggalkan, maka cara kerja ini telah memasuki wilayah kerja *al-tafsīr al-ma‘qūl* (rasional). Atau dapat pula riwayat itu dibiarkan apa adanya, karena telah dipertimbangkan bahwa periwayatannya dapat dipertanggung jawabkan.

E. Takwil Alquran

Sebagian ulama *‘ulūm al-Qur'ān* atau tafsir menyamakan saja antara *tafsīr* dan *ta'wīl* (takwil).[135] Lebih lanjut, Muħammad Adīb Shāliħ, dengan mengutip pendapat pakar bahasa, sastra dan ahli hadis, Abū ‘Ubaydah Ma‘mar bin al-Mutsannā (w. 209 H./824 M.) menyatakan bahwa *ta'wīl* dapat pula berarti *al-marji‘ wa al-mashīr,* yang berarti “tempat kembali”[136] Asal kata *ta'wīl* adalah: *al-awl* yang berarti kembali (*al-rujū‘*),[137] *al-ma'āl* yang berarti akibat dan tempat kembali (*al-'āqibah wa al-mashīr*),[138] dan *al-iyālah* yang berarti pengaturan (*al-siyāsah*).[139] Alquran menggunakan kata takwil ini dengan beberapa pengertian:

1. Berarti penjelasan (*al-tafsīr*) dan penentuan (*al-ta'yīn*), [140] seperti pada *Sūrah Āli 'Imrān* ayat tujuh: “Dialah yang menurunkan al-Kitab (Alquran) kepada kamu. di antara (isi)nya ada ayat-ayat yang *muħkamāt*. Itulah pokok-pokok isi Alquran dan yang lain (ayat-ayat) *mutasyābihāt*. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat

[135] Lihat Al-Zarqāniy, *Manāhil al-‘Irfān*…, Jilid 2, h. 5; Muħammad Adīb Shāliħ, *Tafsīr al-Nushūsh fī al-Fiqh al-Islāmiy: Dirāsah Muqāranah li Manāhij al-‘Ulamā fī Istinbāth al-Aħkām min Nushūsh al-Qur'ān wa al-Sunnah*, Jilid 1, (Bayrūt: al-Maktab al-Islāmiy, 1404 H./1984 M.), Cet. ke-3, h. 356; Juga al-Dzahabiy, *al-Tafsīr*…, Juz 1, h. 17.

[136] Adīb Shāliħ, *Tafsīr al-Nushūsh…,* Jilid 1, h. 356.

[137] Abū al-Fadhl Jamāl al-Dīn Muħammad bin Mukram al-Anshāriy Ibnu Manzhūr, *Lisān al-'Arab,* Jilid 1, (Mishr, al-Dār al-Mishriyyah li al-Ta'līf wa al-Tarjamah, t. th.) h. 273; Juga al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…,* Juz 1, h. 16.

[138] Al-Zarkasyiy, *al-Burhān…,* Juz 2, h. 164.

[139] Al-Zarkasyiy, *al-Burhān…,* Juz 2, h. 164; Juga al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…,* Juz 1, h. 16.

[140] Al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…,* Juz 1, h. 16.

yang *mutasyābihāt* daripadanya untuk menimbulkan fitnah dan untuk mencari-cari takwilnya, padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: Kami beriman kepada ayat-ayat yang *mutasyābihāt*, semuanya itu dari sisi Tuhan kami. dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal".

2. Berarti akibat dan tempat kembali,[141] seperti pada *Sūrah al-Nisā* ayat lima puluh sembilan: "Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan *Ulī al-amri* di antara kalian. Kemudian jika kalian berlainan pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Alquran) dan Rasul (*sunnah*nya), jika kalian benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagi kalian) dan lebih baik akibatnya".
3. Berarti terealisasinya peristiwa yang diinformasikan (dijanjikan),[142] seperti *Sūrah al-A'rāf* ayat lima puluh tiga: "Tiadalah mereka menunggu-nunggu kecuali (terlaksananya kebenaran) Alquran itu. pada hari datangnya kebenaran pemberitaan Alquran itu, berkatalah orang-orang yang melupakannya sebelum itu: Sesungguhnya telah datang rasul-rasul Tuhan kami membawa yang hak, Maka adakah bagi kami pemberi syafaʿat yang akan memberi syafa'at bagi kami, atau dapatkah kami dikembalikan (ke dunia) sehingga kami dapat beramal yang lain dari yang pernah kami amalkan?. Sungguh mereka telah merugikan diri mereka sendiri dan telah lenyaplah dari mereka tuhan-tuhan yang mereka ada-adakan".

Sūrah Yūnus ayat tiga puluh sembilan: "Bahkan yang sebenarnya, mereka mendustakan apa yang mereka belum mengetahuinya dengan sempurna, padahal belum datang kepada mereka penjelasannya. Demikianlah orang-orang yang sebelum mereka telah mendustakan (rasul). Maka perhatikanlah bagaimana akibat orang-orang yang zalim itu".

[141] Al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…,* Juz 1, h. 16. Mujāhid memberinya makna balasan (*ħusnu jazā*') dan Qatādah memberinya makna pahala dan akibat (*aħsanu tsawāban wa khayru 'āqibatan*). Lihat Ibnu Jarīr al-Thabariy, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān,* Juz 5, (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1988), h.205.

[142] Al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…,* Juz 1, h. 16.

4. Berarti hakikat yang diisyaratkan melalui mimpi (taʿbīr mimpi),[143] seperti pada Sūrah Yūsuf ayat enam: “Dan demikianlah Tuhanmu, memilih kamu (untuk menjadi Nabi) dan diajarkan-Nya kepadamu sebahagian dari taʿbīr mimpi-mimpi dan disempurnakan-Nya nikmat-Nya kepadamu dan kepada keluarga Yaʿqūb, sebagaimana Dia telah menyempurnakan nikmat-Nya kepada dua orang bapakmu sebelum itu, (yaitu) Ibrahim dan Ishak. Sesungguhnya Tuhanmu Maha mengetahui lagi Maha bijaksana”.

   Sūrah Yūsuf ayat tiga puluh tujuh: "Yusuf berkata: Tidak disampaikan kepada kamu berdua makanan yang akan diberikan kepadamu melainkan aku telah dapat menerangkan jenis makanan itu, sebelum makanan itu sampai kepadamu. yang demikian itu adalah sebagian dari apa yang diajarkan kepadaku oleh Tuhanku. Sesungguhnya aku telah meninggalkan agama orang-orang yang tidak beriman kepada Allah, sedang mereka ingkar kepada hari kemudian".

   Sūrah Yūsuf ayat empat puluh empat: "Mereka menjawab: (Itu) adalah mimpi-mimpi yang kosong dan kami sekali-kali tidak tahu mentaʿbīrkan mimpi itu."

   Sūrah Yūsuf ayat empat puluh lima: "Dan berkatalah orang yang selamat di antara mereka berdua dan teringat (kepada Yūsuf) sesudah beberapa waktu lamanya: Aku akan memberitakan kepada kalian tentang (orang yang pandai) mentaʿbīrkan mimpi itu, maka utuslah Aku (kepadanya)."

   Sūrah Yūsuf ayat 100: "Dan dia menaikkan kedua ibu-bapanya ke atas singgasana dan mereka (semuanya) merebahkan diri seraya sujud kepada Yusuf. Dan berkata Yusuf: "Wahai ayahku inilah taʿbīr mimpiku yang dahulu itu. Sesungguhnya Tuhanku telah menjadikannya suatu kenyataan. dan sesungguhnya Tuhanku telah berbuat baik kepadaku, ketika Dia membebaskan aku dari rumah penjara dan ketika membawa kamu dari dusun padang pasir, setelah syaitan merusakkan (hubungan) antaraku dan saudara-saudaraku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Lembut terhadap apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dialah yang Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana".

   Sūrah Yūsuf ayat 101: "Ya Tuhanku, sesungguhnya Engkau telah menganugerahkan kepadaku sebahagian kerajaan dan telah mengajarkan kepadaku sebahagian taʿbīr mimpi. (Ya Tuhan) Pencipta langit dan bumi, Engkaulah Pelindungku di dunia dan di akhirat, wafatkanlah aku dalam keadaan Islam dan gabungkanlah aku dengan orang-orang salih".

5. Berarti akibat dari perbuatan yang dilakukan dan penjelasan sebab-sebabnya,[144] seperti pada *Sūrah al-Kahfi* ayat tujuh

[143] Al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…,* Juz 1, h. 17.
[144] Al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…,* Juz 1, h. 17.

puluh delapan: “Khidhr berkata: Inilah perpisahan antara aku dengan kamu, kelak akan kuberitahukan kepadamu tujuan perbuatan-perbuatan yang kamu tidak dapat sabar terhadapnya”.

Sūrah al-Kahfi ayat delapan puluh dua: "Adapun dinding rumah adalah kepunyaan dua orang anak yatim di kota itu, dan di bawahnya ada harta benda simpanan bagi mereka berdua, sedang ayahnya adalah seorang yang saleh. Maka Tuhanmu menghendaki agar supaya mereka sampai kepada kedewasaannya dan mengeluarkan simpanannya itu, sebagai rahmat dari Tuhanmu. Dan bukanlah aku melakukannya itu menurut kemauanku sendiri. Demikian itu adalah tujuan perbuatan-perbuatan yang kamu tidak dapat sabar terhadapnya".

Kata takwil pada kedua ayat terakhir ini bermakna akibat dari perbuatan yang dilakukan oleh Khidhr as. dan penjelasan sebab-sebabnya, bukan takwil atas perkataan.[145]

Memperhatikan makna takwil dari ungkapan Alquran tersebut, diketahui bahwa takwil mempunyai beberapa pengertian. Pengertian-pengertian dimaksud ada yang dapat diketahui oleh orang-orang tertentu, tetapi ada pula yang sama sekali tidak diketahui maknanya, kecuali oleh Allah swt.

Sebagaimana dikemukakan sebelumnya bahwa sebagian ulama *‘ulūm al-Qur'ān* atau tafsir menyamakan saja tafsir dan takwil. Mereka antara lain adalah Mujāhid (w. 103 H./721 M.) yang mengatakan: *inna al-‘ulamā'a ya‘lamūna ta'wīlah* (*ya‘nī al-Qur'ān*) dengan arti "bahwa para ulama mengetahui tafsirnya";[146] dan Ibnu Jarīr al-Thabariy (w. 310 H./922 M.) yang mengatakan: *al-Qawlu fī ta'wīli qawlihī ta‘ālā kadzā*... yang berarti “penafsiran firman Allah ini, begini...”[147] Abū ‘Ubaydah dan kelompoknya juga menyamakan antara tafsir dan takwil.[148] Akan tetapi, ada pula yang membedakan antara keduanya, seperti al-Rāgib al-Ishfahāniy (w. 502 H./1108 M.) yang mengatakan bahwa tafsir lebih umum daripada takwil; tafsir lebih banyak digunakan untuk menerangkan kosa kata, sedangkan takwil lebih banyak dipakai untuk menerangkan makna struktur kalimat; tafsir digunakan untuk kitab suci dan lainnya; sementara takwil hanya digunakan untuk kitab suci.[149] Abū Thālib al-Tsa‘labiy mengatakan bahwa tafsir menjelaskan makna lafal secara *ħaqīqiy* (denotatif) atau

[145] Al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…,* Juz 1, h. 17.
[146] Al-Zarqāniy, *Manāhil al-‘Irfān…,* Jilid 2, h. 5.
[147] Al-Zarqāniy, *Manāhil al-‘Irfān…,* Jilid 2, h. 5.
[148] Al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…,* Juz 2, h. 19.
[149] Al-Rāgib al-Ishfahāniy, *Mufradāt*…, h. 636; Juga Al-Suyūthiy, *al-Itqān…,* Juz 2, h. 173.

secara *majāziy* (konotatif), seperti *al-shirāth* ditafsirkan dengan *al-tharīq*, yang berarti "jalan" atau *al-shayyib* ditafsirkan dengan *al-mathar*; yang berarti "hujan"; sementara takwil menjelaskan makna batin (esoteris/mendalam) lafal serta kembali kepada sasaran akhir (final); tafsir menginformasikan tentang indikasi dari sesuatu yang diinginkan; sementara takwil menginformasikan hakikat dari sesuatu yang diinginkan tersebut,[150] seperti *Sūrah al-Fajr* ayat empat belas: *Inna Rabbaka la bi al-Mirshād.*

Di sini, kata *al-mirshād* ditafsirkan berasal dari kata *ar-rashd*. Jika dikatakan: *rashadtuhū,* maknanya adalah *raqibtuhū,* yang berarti "saya mengintainya atau mengawasinya". Kata *al-mirshād* sendiri adalah bentuk *isim ālat,* yang menunjukkan alat yang digunakan untuk mengintai atau mengawasi. Sementara takwilnya adalah "mengingatkan dari kelalaian terhadap perintah Allah dan dari lupa menyiapkan diri untuk menghadap-Nya".[151]

Dalam hal ini, takwil bermakna hakikat dari suatu pembicaraan. Jika pembicaraan yang ditakwilkan itu dalam bentuk perintah, maka takwilnya adalah terealisasikannya perintah tersebut. Misalnya, kepada Anda diperintahkan "Bacalah!", maka takwilnya adalah "kegiatan Anda membaca". Jika pembicaraan yang ditakwilkan itu berupa informasi, maka takwilnya adalah wujud (kenyataan) informasi tersebut. Misalnya diinformasikan: "Matahari telah terbit", maka takwilnya adalah "terbitnya matahari itu".[152] Eksistensi takwil dalam hal ini, berada di luar pikiran, pembicaraan atau tulisan, sebab ia berupa peristiwa, baik yang terjadi pada masa lalu maupun masa yang akan datang. Pengertian takwil seperti inilah yang dimaksudkan oleh *Sūrah Yūnus* ayat tiga puluh sembilan, yang berarti: "Bahkan yang sebenarnya, mereka mendustakan apa yang belum mereka ketahui dengan sempurna, padahal belum datang kepada mereka penjelasannya. Demikianlah orang-orang yang sebelum mereka telah mendustakan (rasul). Maka perhatikanlah bagaimana akibat orang-orang yang zalim itu".

Makna takwil pada ayat ini adalah "terjadinya peristiwa yang diinformasikan".[153] Di sini, penjelasan takwil lebih intens daripada penjelasan tafsir, karena ia menyangkut hakikat sesuatu, sementara tafsir hanya menunjukkan indikasi dari sesuatu itu. Di samping itu,

[150] Al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…,* Juz 2, h. 20; Juga Al-Suyūthiy, *al-Itqān…,* Juz 2, h. 173.
[151] Al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…,* Juz 2, h. 20-21; Juga Al-Suyūthiy, *al-Itqān…,* Juz 2, h. 173.
[152] Al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…,* Juz 2, h. 17.
[153] Mannā al-Qaththān, *Mabāħits fī ʻulūm al-Qurʻān,* (T.t.: Mansyūrāt al-ʻAshr al-Ħadīts, 1393 H./1973 M.), h. 327.

takwil bukanlah sebuah interpretasi alegoris yang menolak semua pertimbangan linguistik atau semantik atau mengenyampingkan keduanya. Menurut al-Bagawiy dan al-Kuwāsyiy, takwil ini merupakan upaya penyimpulan dengan memalingkan makna ayat, tetapi harus sesuai dengan yang sebelum dan sesudahnya (dalam konteks tertentu). Makna tersebut masih dalam kandungan ayat dimaksud, tidak bertentangan dengan Alquran dan *sunnah*.[154] Secara umum, pemaknaan seperti ini didasarkan atas asumsi bahwa lafal-lafal atau ungkapan-ungkapan Alquran yang ditakwilkan itu memiliki kemungkinan beberapa makna. Dalam konteks ini, takwil merupakan upaya untuk menentukan salah satu dari beberapa kemungkinan makna tersebut sebagai makna yang diunggulkan (*marjūħ*).[155]

Takwil meliputi dan bahkan melampaui interpretasi tafsir dan berusaha mengungkapkan arti final dari sesuatu (*'āqibah al-amr*). Memang, terkadang antara *tafsīr*, *ta'wīl* dan juga *ma'ānī* dianggap sinonim. Hal ini bukan karena metodenya yang persis sama, tetapi lebih disebabkan oleh kesamaan makna. Makna yang dicapai oleh tafsir tidak dapat diperluas dengan takwil, khususnya dalam penafsiran hukum. Dalam bidang hukum, penafsiran haruslah jelas (*muħkam*) tidak *mutasyābih*.[156]

Contoh klasik tentang sifat ilmiah *ta'wīl* dan hubungan integralnya dengan *tafsīr,* ditunjukkan oleh al-'Aththās sebagai berikut: "Ketika Tuhan Yang Maha Agung berfirman bahwa Dia melahirkan (sesuatu) yang hidup dari yang mati (*yukhriju al-ħayya min al-mayyit*) dan sekedar untuk memberi satu contoh khusus, kita menafsirkannya dengan pengertian bahwa Dia menciptakan burung dari telur, maka ini adalah tafsir. Tapi ketika kita menginterpretasikan kalimat yang sama dengan pengertian bahwa Dia menjadikan orang beriman (*al-mu'min*) dari orang kafir (*al-kāfir*), atau Dia melahirkan orang alim dari yang jahil, maka ini adalah *ta'wīl.* Dari sini jelaslah bahwa *ta'wīl* tidak lain adalah suatu bentuk intensif *tafsīr,* sebab yang terakhir (*tafsīr*) menunjukkan penemuan, mendeteksi atau mengungkapkan tentang apa yang dimaksudkan oleh ungkapan yang *ambiguous* itu, sedangkan yang pertama (*ta'wīl*) menunjukkan arti final dari ungkapan itu".[157]

[154] Al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…,* Juz 2, h. 21; Juga Al-Suyūthiy, *al-Itqān…,* Juz 2, h. 173.
[155] Al-Dzahabiy, *al-Tafsīr…,* Juz 2, h. 18.
[156] Wan Mohd Nor Wan Daud, "Tafsir dan Ta'wil sebagai Metode Ilmiah" dalam Jurnal *Islamia,* Tahun I, Nomor 1, (Muħarram 1425 H./Maret 2004 M,), h. 63.
[157] Wan Daud, "Tafsir dan Ta'wil…," h. 63.

Dari uraian terdahulu, dapatlah diketahui perbedaan tafsir dan takwil serta hubungan antara keduanya. Sebenarnya takwil merupakan bagian khusus dari tafsir yang berupaya untuk melakukan pemilihan makna yang cocok untuk lafal atau ungkapan tertentu dalam konteks tertentu yang masih dalam koridor Alquran dan *sunnah* secara umum dan tidak menyimpang dari bahasan linguistik dan semantik Bahasa Arab. Jika ketentuan rumusan ini dapat dipenuhi, maka takwil tersebut dapat diterima, namun bila terjadi penyimpangan, maka takwil tersebut harus ditolak. Perbedaan lainnya adalah, bahwa tafsir dapat diperoleh melalui riwayat dan juga *dirāyah*/rasionalitas, sementara takwil hanya diperoleh melalui *dirāyah*. Dari perbedaan yang terakhir ini, dapat ditegaskan bahwa takwil dalam pengertian seperti ini mengandung aspek *al-dirāyah*/rasionalitas.

Dari keseluruhan uraian pada bab III ini dapat dirangkum bahwa aspek rasional dalam penafsiran Alquran dapat berwujud dalam bentuk: Pertama, penafsiran yang menggunakan riwayat yang telah diseleksi dan dinilai status periwayatannya. Di sini, mufasir tidak hanya menghimpun sejumlah riwayat terkait dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran. Penafsiran ayat-ayat Alquran dengan ayat-ayat lainnya atau dengan riwayat (*sunnah*) atas kreativitas mufasir sendiri, juga termasuk dalam kategori ini. Kedua, penafsiran yang menyingkap dan memunculkan makna yang dapat diterima oleh akal sehat terhadap apa yang terkandung dalam nas-nas Alquran, Ketiga, penafsiran berupa penyimpulan hukum, hikmah dan rahasia-rahasia Alquran, berdasarkan kemampuan manusiawi, Keempat, penafsiran yang mengeluarkan maksud-maksud ayat Alquran dari aspek yang diinginkannya, Kelima, penafsiran yang menjelaskan tempat-tempat mengambil pelajaran dalam cerita-cerita Alquran serta menjelaskan nasehat-nasehatnya, Keenam, penafsiran yang menampilkan keagungan Alquran dalam *balāgah*nya yang bersifat mu'jizat.

Untuk kepentingan penulisan buku ini, keenam kriteria tadi dikategorisasikan kepada: pertama, penalaran logis, di mana penafsiran dilakukan dengan penarikan kesimpulan (*istinbāth*), baik berkaitan dengan hukum, hikmat maupun rahasia Alquran, kedua, analisis linguistik (kebahasaan), baik yang berkaitan dengan asal-usul kata (*isytiqāq*), gramatika (*naħwu*), dan retorika (*balāgah*), dan ketiga, analisis ilmu-ilmu Alquran,

terutama; qiraat*, asbāb al-nuzūl, al-nāsikh wa al-mansūkh, al-munāsabah,* serta *i'jāz al-Qur'ān*.

Ketiga hal inilah yang akan dibahas lebih lanjut pada uraian berikutnya.

BAB IV
PENALARAN LOGIS PENAFSIRAN IBNU ‘ATHIYYAH

Pembahasan pada bab IV ini akan mengeksplorasi aspek rasional penafsiran Ibnu ‘Athiyyah (481-541 H./1088-1146 M.) dalam kitabnya *al-Muħarrar al-Wajīz fi Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz.* Uraian pada bab ini khusus mengenai penalaran logis. Lebih khusus lagi ayat-ayat yang akan dibahas, dibatasi pada ayat-ayat kalam, hukum dan *jihād.*

Menurut bahasa dapat dikatakan bahwa logika itu adalah ilmu yang mempelajari pikiran yang dinyatakan dalam bahasa.[1] Juga dikatakan suatu ilmu yang memberikan aturan-aturan berpikir valid, yang dipergunakan untuk mencari sesuatu yang belum diketahui berdasarkan sesuatu yang sudah diketahui, sehingga dengan menggunakan aturan-aturan itu akal kita dapat mencapai kebenaran yang tetap dan terhindar dari ketidakbenaran.[2] Lebih lanjut Zainun Kamal menjelaskan definisi ini bahwa sesuatu yang telah diketahui merupakan data atau bahan pemikiran, sedangkan sesuatu yang belum diketahui akan merupakan konklusi yang diperoleh dari pemikiran itu.[3] Dengan demikian, menarik kesimpulan dari data yang telah diketahui termasuk cara berpikir logis, karena “berpikir adalah suatu kegiatan jiwa untuk mencapai pengetahuan”,[4] sedangkan “hakikat penalaran menurut ilmu logika adalah: proses berpikir dalam menarik suatu kesimpulan pengetahuan”.[5] Dalam hal ini, kesimpulan dapat diambil secara induktif atau deduktif.[6]

---

[1] Lihat Zainun Kamal, *Ibnu Taimiyah Versus Para Filosof: Polemik Logika,* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), h. xi, sebagaimana dikutip dari Partap Sing Mehra dan Jazir Burhan, *Pengantar Logika Tradisional,* (Bandung: Bina Cipta, 1980), h. 1; Juga Burhanuddin Salam, *Logika Formal* (*Filsafat Berpikir*), (Jakarta: Bina Aksara, 1988), Cet. ke-1, h. 1.

[2] Zainun kamal, *Ibnu Taimiyah…,* h. xii. Sebagaimana dikutip dari R. G. Soekardjo, *Logika Dasar: Tradisional, Simbolik, dan Induktif,* (Jakarta: Gramedia, 1985), h. 3.

[3] Zainun Kamal, *Ibnu Taimiyah…,* h. xii.

[4] Zainun Kamal, *Ibnu Taimiyah*…, h. xi.

[5] Burhanuddin Salam, *Logika Formal…,* h. 4.

[6] Kesimpulan induktif adalah cara berpikir untuk menarik kesimpulan yang bersifat umum dari kasus-kasus yang bersifat individual. Penalaran ini dimulai dari kenyataan-kenyataan yang bersifat khusus dan terbatas, diakhiri dengan pernyataan

Berkaitan dengan ayat-ayat kalam, yang dalam bahasan ini dijadikan sebagai bagian dari objek penalaran logis Ibnu ‘Athiyyah, didasarkan atas pertimbangan bahwa pembicaraan kalam tersebut sarat dengan pertimbangan-pertimbangan akal sebagai proses berpikir untuk mengambil kesimpulan pengetahun. Dalam Islam, ilmu tauhid yang juga dikenal dengan ilmu kalam, oleh Syaykh Muħammad ‘Abduh (1266-1323 H./1849-1905 M.) didefinisikan: “Ilmu yang membicarakan tentang wujud Tuhan, sifat-sifat yang mesti ada pada-Nya, sifat-sifat yang boleh ada pada-Nya, sifat-sifat yang tidak mungkin ada pada-Nya; membicarakan tentang rasul-rasul, untuk menetapkan keutusan (*risālah*) dan apa yang harus mereka laksanakan, sifat-sifat yang boleh dipertautkan kepada mereka, dan sifat-sifat yang tidak boleh berada pada mereka”.[7] Ilmu Tauhid sendiri adalah: “Ilmu yang membahas penetapan akidah-akidah agama dengan dalil-dalil yang meyakinkan. Dengan ilmu ini dapat dikenal sifat-sifat Allah dan para rasul-Nya dengan bukti-bukti yang pasti dan dapat diperoleh kebahagiaan abadi”.[8]

Kedua definisi ini masih belum merincikan apa yang dibicarakan dalam ilmu tauhid atau ilmu kalam tersebut. Fatħ Allāh Khulayf, ketika memberikan pengantar terhadap *Kitāb al-Tawħīd,* karya al-Māturīdiy (238-333 H./852-944 M.), mengemukakan kesepakatan al-Asy'ariy (w. 333 H./944 M.) dan al-Māturīdiy dalam pembahasan kalam mereka sebagai berikut: Pertama, menetapkan sifat-sifat Allah. Kedua, *Kalām Allāh* adalah *azaliy*. Ketiga, bolehnya melihat Allah. Keempat, menjelaskan *‘Arsy* dan *istiwā Allāh*. Kelima, perbuatan hamba-hamba Allah. Keenam, dosa besar mereka, dan Ketujuh, syafa‘at Rasul-Nya.[9] Lebih khusus lagi, al-Asy‘ariy dalam karyanya *al-Luma‘*, mengemukakan pokok bahasan kalam berkaitan dengan:

---

yang bersifat umum. Seperti: Besi dipanaskan memuai; Seng dipanaskan memuai; Emas dipanaskan memuai. Jadi: Semua logam, bila dipanaskan memuai. Lihat H. Mundiri, *Logika,* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008), h. 13 sebagaimana dikutip dari Irving M. Copi & James A. Gould, *Reading on Logic,* (New York: Macmillan Publishing, 1971), h. 41. Kesimpulan deduktif adalah cara berpikir kebalikan dari induktif. Dalam hal ini bermula dari pernyataan yang bersifat umum, menuju kesimpulan yang bersifat khusus. Seperti: Semua logam bila dipanaskan, memuai. Tembaga adalah logam. Jadi: Tembaga bila dipanaskan, memuai.

[7] Syaykh Muħammad ‘Abduh, *Risālah al-Tawħīd*, (Mishr: Mathba’ah al-‘Ulūm al-Adabiyyah, 1343 H.), Cet. ke-2, h. 3.

[8] Al-Sayyid Ħusayn Afandī al-Jisr al-Tharābilisī, *al-Ħushūn al-Ħamīdiyyah li al-Muħāfazhah ‘alā al-‘Aqā’idi al-Islāmiyyah,* (Surabaya: al-Maktabah al-Saqāfiyyah, t. th.), h. 6.

[9] Abū Manshūr Muħammad bin Muħammad al-Māturīdiy al-Samarqandiy, *Kitāb al-Tawħīd,* taħqīq wa taqdīm Fatħ Allāh Khulayf, (Istanbūl, Turkiyā: al-Maktabah al-Islāmiyyah, 1979), h. 10. Bagian *Muqaddimah.*

Pertama, Allah dan sifat-sifat-Nya. Kedua, Alquran. Ketiga, *al-Irādah*. Keempat, *al-Ru'yah*. Kelima, *al-Qadr*. Keenam, *al-Istithā'ah*. Ketujuh, *al-Ta'dīl wa al-Tajwīr*. Kedelapan, *al-Īmān*. Kesembilan, *al-Khāsh wa al-'Ām*. Kesepuluh, *al-Wa'd wa al-Wa'īd,* dan Kesebelas, *al-Imāmah.*[10] Karya ini, di samping menetapkan konsep kalam al-Asy'ariy , ia juga membantah atau menolak ajaran aliran yang lain. Hal ini jelas terlihat dari judul lengkapnya: *Kitāb al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zayg wa al-Bida'*.

Dari uraian terdahulu dapat dipahami bahwa ilmu kalam itu berbicara mengenai wujud Allah dengan sifat-sifat-Nya; para rasul-Nya dengan sifat-sifat mereka, yang dihubungkan dengan manusia. Semua pembicaraan ini menggunakan dalil-dalil, baik yang digali langsung dari Alquran dan hadis maupun dengan menggunakan penalaran logis. Dalam hal ini, ayat-ayat yang dijadikan dalil untuk masalah-masalah *kalāmiyyah* tersebut dapat disebut dengan ayat-ayat kalam. Bagaimana penafsirannya menurut Ibnu 'Athiyyah, itulah yang akan digali pada pembahasan berikut.

A. Penafsiran Ayat-ayat Kalam

Uraian pada subbahasan ini diawali dengan penafsiran tentang Allah, karena Dia merupakan Mahapencipta dan Penyebab wujudnya segala sesuatu. Setelah itu, dilanjutkan dengan penafsiran tentang para rasul, kemudian tentang manusia dan hubungannya dengan Allah dan para rasul.

1. *Sūrah al-Ħadīd* ayat tiga:

هُوَ ٱلأَوَّلُ وَ ٱلآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ

Yang dimaksud dengan: *Huwa al-Awwalu*, wujud Allah itu tidak ada yang mendahului-Nya. *Wa al-Ākhiru*, Dia selalu ada dan tidak mempunyai batas akhir. Abū Bakr al-Warrāq mengatakan: *Huwa al-Awwalu*, Dia adalah Yang Pertama ada dan *azaliy*; *wa al-Ākhiru*, dan wujud-Nya abadi. Dan: *Huwa al-Awwalu*, Dia Yang Pertama ada dan yang lainnya ada setelah Dia dan karena Dia, *wa al-Ākhiru*, apabila akal meningkatkan perhatiannya kepada seluruh yang *mawjūd*, maka batas akhirnya adalah wujud Tuhan. Untuk itu, Allah berfirman pada *Sūrah al-Najm*

[10] Abū al-Ħasan al-Asy'ariy, *Kitāb al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zayg wa al-Bida',* tashħīħ, taqdīm wa ta'līq 'alayh Ħamūdah Garābah, (al-Qāhirah: Maktabah al-Khānjiy, 1955).

ayat empat puluh dua: “Dan sesungguhnya kepada Tuhanmulah kesudahan segala sesuatu”. [11]

Ungkapan: *al-Zhāhiru*, maknanya wujud Tuhan itu tampak dengan menggunakan dalil-dalil dan memikirkan ciptaan-ciptaan-Nya, Ungkapan: *al-Bāthin*, maksudnya bahwa kelembutan Tuhan, tersembunyinya hikmah-Nya, dan cerahnya sifat-sifat-Nya, tidak dapat dikenali hanya dengan prasangka (*al-awhām*).[12]

Dalam penafsirannya ini, terlihat bahwa Ibnu ‘Athiyyah mengutip beberapa pendapat berkaitan dengan makna ayat. dalam mengenali sifat-sifat Tuhan dan lainnya. Ketiga penafsiran *al-Awwalu* tidak dia berikan komentar, karena ketiganya masih ada keterkaitan makna, wujud-Nya tidak ada yang mendahului-Nya semakna dengan Dia *azaliy* dan tidak berbeda dengan Dia Yang Pertama ada dan yang lainnya setelah Dia dan karena Dia. Penafsiran terakhir ini menambahkan bahwa Tuhan merupakan Penyebab adanya semua makhluk. Kemudian penafsiran *al-Ākhiru* yang pertama dan kedua juga semakna, karena Dia selalu ada dan tidak mempunyai batas akhir semakna dengan Dia abadi. Sebagai tambahan pada penafsiran yang ketiga, jika orang menggunakan akalnya untuk memikirkan semua yang ada, maka pemikirannya akan terhenti ketika dia memikirkan wujud Tuhan. Dalam hal ini, digunakan *Sūrah al-Najm* ayat empat puluh dua sebagai dalil.[13]

Berkaitan dengan *al-Zhāhiru* menurut Ibnu ‘Athiyyah, untuk memahaminya harus menggunakan dalil-dalil dan pandangan akal terhadap ciptaan Allah. Sedangkan *al-Bāthinu*, maksudnya bahwa kelembutan Allah, tersembunyinya rahasia hikmah-Nya, dan kecemerlangan sifat-sifat-Nya tidak dapat dicapai oleh *awhām* (praduga).[14]

Al-Zamakhsyariy (467-538 H./1074-1143 M.) dalam menafsirkan ayat yang sama mengatakan: *Huwa al-Awwalu* berarti “*al-Qadīm* yang ada sebelum adanya sesuatu”. *Wa al-Ākhiru* berarti “Yang kekal setelah segala sesuatu menjadi hancur”. *Al-Zhāhiru* berarti “tampak-Nya dengan dalil-dalil yang menunjukkan-Nya”, dan *al-Bāthinu* berarti keadaan-Nya tidak

---

[11] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-’Azīz,* Jilid 5, taħqīq ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Syāfī Muħammad, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1422 H./2001 M.), Cet. ke-1, h. 257.

[12] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 5, h. 257.

[13] Ayat dimaksud berbunyi: *Wa anna ilā Rabbika al-muntahā.*

[14] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 5, h. 257.

dapat dicapai oleh panca indera”.[15] Lebih lanjut dia mengatakan: Jika Anda bertanya: Apa makna *al-Wāw*? Kujawab: Yang pertama (yang menghubungkan *al-Awwalu* dan *al-Ākhiru*) bermakna untuk menunjukkan penghimpunan dua sifat awal dan akhir, sedangkan yang ketiga (yang menghubungkan antara *al-Zhāhiru* dan *al-Bāthinu*) bermakna untuk menunjukkan penghimpunan antara yang tampak dan yang tersembunyi. Adapun yang di tengah menunjukkan penghubung antara *al-Awwalu wa al-Ākhiru* (di satu sisi) dan *al-Zhāhiru wa al-Bāthinu* (pada sisi yang lain), bermakna konsistensi wujud sepanjang waktu, lampau dan akan datang; dan berkaitan dengan semua yang ada, baik yang tampak maupun yang tersembunyi. Menghimpun yang tampak dengan bukti-bukti dan yang tersembunyi tidak akan dapat diindera. Ini merupakan argumentasi (yang menyanggah) orang yang beranggapan boleh melihat Allah di Akhirat dengan mata kepala (*al-ħāssah*).[16] Dikatakan pula, *al-Zhāhiru* berarti melebihi segala sesuatu atau mengalahkannya, sedangkan *al-Bāthinu* bagian dalam dari segala sesuatu. Yang dimaksudkan bahwa Allah mengetahui batin segala sesuatu, namun dalam hal ini bukanlah sebagai antonim dari yang tampak yang dapat dipahami (bukan makna batin dalam pemahaman tafsir *bāthiniy*). Ilustrasi berikut dapat menjelaskan apa yang dimaksudkan: Harta yang ada di tangan kalian hanyalah harta Allah, Dia yang menciptakan dan mewujudkannya. Dia menjadikannya sebagai harta kalian dan memberikan kenikmatan menggunakannya kepada kalian, serta menjadikan kalian sebagai khalifah (pengganti-Nya) dalam membelanjakannya. Pada hakikatnya harta itu bukanlah milik kalian, posisi kalian hanyalah sebagai wakil. Karena itu, gunakanlah harta itu untuk berinfaq dalam hak-hak Allah yang kalian berada di bawah pengaturan-Nya dalam berinfaq. Hal ini sama mudahnya dengan seseorang yang menggunakan harta orang lain setelah mendapat izin dari pemilik harta tersebut. Atau Allah telah menjadikan kalian sebagai pengganti generasi sebelum kalian, di mana harta yang ada di tangan kalian merupakan warisan dari mereka. Maka hendaklah hal itu kalian jadikan pelajaran bahwa harta yang ada di tangan kalian tersebut akan diwariskan lagi kepada generasi sesudah kalian, karenanya janganlah kalian bersikap kikir, dan gunakanlah harta itu untuk hal-hal yang bermanfaat bagi kalian.[17]

---

[15] Abū al-Qāsim Jār Allāh Maħmūd bin ‘Umar bin Muħammad al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf ‘an Haqā’iq Gawāmidh al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl,* Juz 4, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Fikr, 1426-1427 H./2006 M.), h.61.

[16] Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 4, h. 61.

[17] Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 4, h. 61

Melihat penafsiran yang dikemukakan oleh Al-Zamakhsyariy ini, tampak adanya keselarasan dengan penafsiran Ibnu 'Athiyyah, berkaitan dengan penafsiran *al-Awwalu, al-Ākhiru* dan *al-Zhāhiru,* walaupun terdapat perbedaan redaksi dan lainnya. Jika Ibnu 'Athiyyah menyatakan *al-Zhāhiru,* untuk memahaminya harus menggunakan dalil-dalil dan pandangan akal terhadap ciptaan Allah., sedangkan Al-Zamakhsyariy menyatakan tampak-Nya dengan dalil-dalil yang menunjukkan-Nya. Perbedaan yang ada hanyalah pada penafsiran *al-Bāthinu,* karena menyangkut madzhab akidah mereka yang berbeda. Dalam hal ini Ibnu 'Athiyyah menafsirkannya kelembutan Allah, tersembunyinya rahasia hikmah-Nya, dan kecemerlangan sifat-sifat-Nya tidak dapat dicapai oleh *awhām* (praduga), sedangkan Al-Zamakhsyariy menafsirkannya keadaan-Nya tidak dapat dicapai oleh panca indera, termasuk tidak dapat melihat-Nya di akhirat kelak.[18]

Argumentasi Ibnu 'Athiyyah bahwa segala sesuatu itu ada karena Tuhan, dapat diketahui ketika dia menafsirkan ayat berikut ini.

2. *Sūrah al-Naħl* ayat empat puluh :

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُوْلَ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ

Pada ayat ini, ungkapan: *innamā* digunakan dengan makna eksklusif (*ħashr*), bukan intensitas (*mubālagah*). Indikasi yang menunjukkan makna tersebut adalah bahwa *al-irādah* (kehendak) dan *al-amr* (perintah) merupakan dua sifat Allah yang *qadīm* lagi *azaliy,* sedangkan sesuatu pada ayat ini, digunakan untuk yang baru (antonim *qadīm*), karena bermakna *istiqbāl* (masa akan datang) dan *isti'nāf* (pembuka kalimat) dan merujuk kepada *al-murād* (sesuatu yang dikehendaki wujudnya), bukan *al-irādah* (kehendak) itu sendiri. Indikasi dimaksud dapat dijelaskan bahwa segala sesuatu yang hendak diciptakan itu, wujudnya akan bermula dan akan datang nanti, tidak pada waktu adanya kehendak dan perintah tersebut, karena kehendak dan perintah itu sendiri adalah *qadīm*. Argumentasi bahwa makna yang diinginkan pada ayat ini adalah sesuatu yang dikehendaki, adalah ungkapan: *idzā* dan *naqūlu,*[19] yang menunjuk pada yang akan datang.

---

[18] Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 4, h. 61.
[19] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 3, h. 393.

Di sini Ibnu 'Athiyyah melakukan takwil, bahwa yang dimaksudkan dengan ungkapan *"aradnāhu"* adalah *al-murād* (sesuatu yang dikehendaki wujudnya) bukan *irādah* (kehendak itu sendiri), karena sebagai seorang *Sunniy* dia sependapat dengan al-Bazdawiy (421-493 H./1030-1099 M.) yang menyatakan: Allah mempunyai kemauan (*masyī'ah*) dan kehendak (*irādah*) yang berdiri pada zat-Nya dan keduanya adalah *qadīm*, tidak baru.[20]

Berkaitan dengan *al-amr* (perintah), yaitu ungkapan "*kun*" yang oleh Ibnu 'Athiyyah dinyatakan *qadīm,* sejalan dengan pemikiran kalam al-Asy'ariy yang menyatakan: *amr* (perintah) Allah itu adalah *kalām*-Nya*,* yang berdiri pada zat-Nya. Karena ia *kalām Allāh,* ia bukanlah makhluk.[21]

Penjelasan berikutnya berkaitan dengan ungkapan: *lisyay'in,* yang menurutnya mempunyai dua kemungkinan. Pertama, bahwa segala sesuatu (*al-asyyā'*) di sini adalah *murādah* (yang dikehendaki wujudnya), karena itulah dikatakan: *kun* (jadilah). Sudah diketahui bahwa segala sesuatu (selain Allah), wujudnya berproses dalam waktu yang lama, sesuai dengan ketentuan (*taqdīr*) Allah swt. Akan tetapi karena wujudnya merupakan suatu keniscayaan, maka sebelum dia berwujud dalam kenyataan, sudah dapat dikatakan sesuatu. Kedua, ungkapan *li syay'in* mengingatkan kita akan contoh-contoh yang dapat disaksikan. Maksudnya apa pun yang kalian ambil dari sesuatu yang ada ini, adalah hasil dari apa yang dikehendaki, yang kepadanya dikatakan: *kun* (jadilah), lalu ia menjadi ada. Apa yang sudah ada tersebut menjadi contoh terhadap apa yang bakal ada dan sekaligus terhadap sesuatu yang pernah ada, namun telah binasa. Dengan demikian, tuntaslah penamaan terhadap sesuatu yang tidak berwujud, sebagai sesuatu.[22]

Penafsiran Ibnu 'Athiyyah yang menjadikan apa yang dapat disaksikan sebagai dalil terhadap sesuatu yang gaib (tidak disaksikan secara nyata) ini, sejalan dengan pemikiran teologi al-Māturīdiy yang menyatakan: "Jika kepada Anda dikenalkan tubuh dan api, sehingga Anda mengenalnya dengan baik, maka Anda akan mengenal semua tubuh dan api itu, sekalipun Anda

---

[20] Abū al-Yusr Muħammad bin Muħammad bin 'Abd al-Karīm al-Bazdawiy, *Kitāb Ushūl al-Dīn,* ħaqqaqahū wa qaddama lahū Hans Peter Linss, (al-Qāhirah: 'Īsā al-Bābī al-Ħalabiy wa Syirkāh, 1383 H./1963 M.), h. 41.

[21] Abū al-Ħasan 'Aliy bin Ismā'īl al-Asy'ariy, *al-Ibānah 'an Ushūl al-Diyānah,* wadha'a ħawāsyiyahū wa 'allaqa 'alayhi 'Abdullāh Maħmūd Muħammad 'Umar, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1426 H./2005 M.), Cet. ke-2, h. 31.

[22] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 3, h. 393.

tidak menyaksikannya”.[23] Di sini Ibnu ‘Athiyyah menganalogikan sesuatu yang tidak tampak secara nyata dengan yang ada secara nyata atau yang pernah ada secara nyata. Berikut Ibnu ‘Athiyyah mengemukakan penafsiran yang berkaitan dengan keberbedaan Allah dari makhluk-makhluk-Nya.

3. *Sūrah al-Nisā* ayat 164 :

وَ كَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيْمًا

Ibnu ‘Athiyyah menafsirkan ayat ini bahwa pembicaraaan Allah kepada Mūsā as. itu tanpa cara dan pembatasan, tidak dapat dikatakan baru, ia tanpa huruf dan suara. Menurut orang-orang yang mendalam ilmunya (*al-Rāsikhūn fī al-‘Ilm*), pembicaraan Allah itu adalah makna yang berada pada diri Allah (*kalām al-nafs*), dan Allah menciptakan pengetahuan (*idrāk*) pada diri Mūsā as. atau Jibrīl as. dari aspek pendengaran yang menghasilkan pembicaraan. Hal ini dapat dianalogikan bahwa Allah itu *Mawjūd*, tetapi tidak seperti orang-orang lain; Dia diketahui, tetapi tidak seperti mengetahui orang-orang lain; begitu pula pembicaraan-Nya tidak seperti pembicaraan (*kalām*) orang-orang lain.[24]

Di sini, Ibnu ‘Athiyyah menegaskan kembali bahwa pembicaraan Allah itu tidak baru, dengan demikian identik dengan istilah *qadīm*. Karena ia *qadīm,* maka berbeda dengan yang baru. Untuk itu dia mengemukakan argumentasi bahwa pembicaraan Allah itu tanpa cara, tidak berhuruf dan tidak bersuara. Argumentasi lain yang dia kemukakan adalah keberbedaan Allah dengan yang lain-Nya. Yang terakhir ini sesuai dengan firman Allah *Sūrah al-Syūrā* ayat sebelas yang berarti: “Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia, dan Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat”.

4. *Sūrah al-Anbiyā* ayat dua puluh dua :

لَوْ كَانَ فِيْهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا. فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُوْنَ

Menurut Ibnu ‘Athiyyah, jika ada beberapa tuhan di langit dan bumi ini, maka tuhan-tuhan itu saling berlaku aniaya dan mengutamakan apa yang mereka ciptakan masing-masing. Jika harus ada beberapa Tuhan, maka akan terjadi perselisihan dalam

[23] Abū Manshūr al-Māturīdiy al-Samarqandiy, *Kitāb al-Tawħīd,* ħaqqaqahū wa qaddama lahū Fatħ Allāh Khulayf, (Istanbūl, Turkiyā: al-Maktabah al-Islāmiyyah, 1979), h. 28.

[24] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 137.

menggerakkan atau mendiamkan sesuatu. Jika hal itu terjadi, maka mustahil kehendak semuanya terealisasikan secara sempurna dan mustahil pula jika kehendak semuanya tidak terealisasikan dengan sempurna. Jika kehendak salah seorang di antara mereka terealisasi secara sempurna, maka kehendak yang lainnya adalah lemah, dan yang punya kehendak yang lemah ini bukanlah Tuhan. Ketidaksepakatan itu boleh terjadi, jika salah seorang di antara mereka merealisasikan kehendaknya dalam mewujudkan bagian tertentu, sementara yang lain membiarkannya, namun hal ini berarti bahwa kondisi tersebut tidak tergantung pada kekuasaan semua tuhan itu secara bersamaan. Jika hanya kekuasaan salah seorang di antara mereka yang mewujudkan sesuatu, maka yang lainnya merupakan sisa yang tidak berfungsi untuk sesuatu itu tadi, begitulah seterusnya. Karena itulah, Allah Memahasucikan diri-Nya dari apa yang disifatkan oleh orang-orang bodoh dan kafir tersebut.[25]

Di sini, untuk menunjukkan kemahaesaan Allah, Ibnu 'Athiyyah mengemukakan premis-premis yang membuktikan kelemahan jika Tuhan itu banyak dengan penjelasan yang panjang.

Al-Zamakhsyariy memberikan argumentasi ringkas sebagai berikut: Sekiranya langit dan bumi itu dikelola atau diatur oleh banyak tuhan, bukan Tuhan Yang Maha Esa Yang telah menciptakan keduanya, tentulah langit dan bumi itu telah hancur. Hal ini menunjukkah dua hal. Pertama, langit dan bumi itu harus diatur atau dikelola oleh Pengatur atau Pengelola Tunggal. Kedua, Pengatur atau Pengelola Tunggal dimaksud hanyalah Allah swt., hal ini ditunjukkan oleh firman-Nya "*illā Allāhu*".[26]

5. *Sūrah al-Baqarah* ayat dua puluh sembilan:

هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي ٱلأَرْضِ جَمِيْعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ ...

Ungkapan: *istawā,* pada ayat ini ditafsirkan dengan mengemukakan beberapa pendapat. Pertama, sekelompok orang memberikan makna: Tinggi tanpa cara dan pembatasan. Pendapat ini dipilih oleh al-Thabariy. Dengan penafsiran ini dapat dipahami bahwa Allah itu, perintah, kemampuan, dan kekuasaan-Nya Mahatinggi. Kedua, menurut Ibnu Kaysān: Maknanya (naik) menuju langit. Ketiga, Ibnu 'Athiyyah sendiri memberi makna: Tinggi, karena Dia mencipta tanpa ada contoh sebelumnya.

[25] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 4, h. 78.
[26] Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 2, h. 568.

Keempat, ada pula yang mengatakan: Maknanya adalah ciptaan-Nya sempurna, seperti orang Arab mengatakan: *Istawā al-Amru,* namun makna ini menurut Ibnu ‘Athiyyah tidak permanen (*qaliq*). Kelima, al-Thabariy meriwayatkan pula dari sekelompok orang bahwa makna *istiwā* adalah: Menghadap, namun al-Thabariy sendiri menganggap pendapat ini lemah. Keenam, Ibnu ‘Athiyyah mengemukakan riwayat dari kelompok yang lain bahwa *al-mustawā* maknanya adalah: Asap (*al-dukhān*)". Akan tetapi menurutnya, makna ini tidak relevan dengan susunan kalimat yang ada. Ketujuh, dikatakan pula bahwa maknanya: Menguasai (*istawlā*). Makna ini menurut Ibnu ‘Athiyyah, tepat untuk *Sūrah Thāhā* ayat lima: ‘*alā al-‘Arsy istawā* dengan ketentuan bahwa pada ayat ini dan ayat lainnya yang senada, tidak diperkenankan adanya pertukaran dengan ayat yang lain.[27]

Dari uraian yang telah dikemukakan oleh Ibnu ‘Athiyyah ini, dapat diketahui bahwa dia mengemukakan sejumlah pendapat, namun dia hanya menerima makna naik, tinggi dan sempurna untuk ungkapan: *istawā ilā,* sementara untuk ungkapan: ‘*alā al-‘Arsy istawā* atau *istawā ‘alā al-‘Arsy*, dia hanya menerima makna mantapnya kekuatan dan kekuasaan. Kedua ungkapan ini tidak dapat ditukar, karena mempunyai pengertian yang berbeda. *Al-Mustawā* dengan arti asap (*al-dukhān*) tidak dapat dia terima, karena tidak relevan dengan konteks ayat yang bersangkutan.

Al-Zamakhsyariy memberikan penafsiran ringkas mengenai *al-Istiwā* dengan “*al-I‘tidāl* dan *al-Istiqāmah*”. Menurutnya dapat dikatakan: *Istawā al-‘Ūdu* apabila tongkat itu berdiri dan tegak lurus, kemudian dikatakan pula: *Istawā ilayhi* ...seperti *al-Sahmu al-Mursalu,* yang berarti “Anak panah itu mencapai sasaran”. Kemudian dipinjam sebagai istilah, dalam arti “menuju ke”.[28]

6. *Sūrah al-A‘rāf* ayat lima puluh empat :

إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ فِيْ سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ...

Dalam menafsirkan ungkapan: *istawā ‘alā al-‘Arsy*, Ibnu ‘Athiyyah mengutip pendapat para ahli kalam (*mutakallimīn*) terutama Abū al-Ma‘ālī,[29] yang memberi makna ‘*Arsy* dengan

[27] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 115.

[28] Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 1, h. 270.

[29] Nama lengkapnya adalah ‘Abd al-Malik bin ‘Abdullāh bin Yūsuf bin Muħammad bin ‘Abdullāh bin Ħayyūwiyyah al-Juwayniy al-Naysābūriy (w. 478 H.) yang lebih populer dengan sebutan Imām al-Ħaramayn. Lihat antara lain ‘Abd al-Wahhāb

kerajaan dan kekuasaan (*al-Mulk wa al-Sulthān*). Penyebutan ‘*Arsy* secara khusus, karena ia merupakan makhluk yang agung.[30] Dari kutipannya ini, ada keterkaitan makna ‘*alā al-‘Arsy istawā* pada *Sūrah Thāhā* ayat lima yang telah dikemukakan sebelumnya dengan pengertian ‘*Arsy* pada ayat ini. Dari penafsiran tersebut dapat dipahami bahwa *istawā ilā* oleh Ibnu ‘Athiyyah diberi makna naik, tinggi dan sempurna, sementara *istawā* ‘*alā* yang dikaitkan dengan kata '*Arsy* diberi makna kerajaan dan kekuasaan.

Selanjutnya Ibnu ‘Athiyyah mengemukakan pendapatnya sendiri bahwa ‘*Arsy* adalah makhluk tertentu berupa fisik (*jismun mā*) dan inilah yang ditetapkan oleh syariat. Menurut Abū al-Fudhayl, kata ‘*Arsy* adalah bentuk *mashdar* dari: ‘*arasya – ya*‘*risyu –* ‘*arsyan,* yang berarti singgasana kerajaan. Ibnu ‘Athiyyah mendukung pendapat ini dan menurutnya, inilah yang dimaksudkan pada ayat yang ditafsirkan ini.[31]

Ungkapan *‘alā al-‘Arsy istawā* atau *istawā ‘alā al-‘Arsy* yang diberi makna kekuatan atau kekuasaan, sejalan dengan penafsiran Al-Zamakhsyariy yang menyatakan: *istawā ‘alā al-‘Arsy* maksudnya adalah singgasana kerajaan, yang berarti kekuasaan. Orang menggunakan ungkapan tersebut (sebagai *kinā*yah) untuk menyatakan seseorang menjadi raja, sekalipun dia tidak duduk di atas kursi kerajaan.[32]

7. *Sūrah al-An‘ām* ayat 103:

لاَ تُدْرِكُهُ ٱلأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ ٱلأَبْصَارَ...

Ahl al-Sunnah di samping mengutip sejumlah riwayat *shaħīh* bahkan ada yang *mutawātir,* yang redaksinya berbeda-beda, mereka memilah antara melihat Allah di dunia dan melihat-Nya di akhirat, begitu pula mereka memilah makna *idrāk* dan *ru'yah*. *Idrāk* mengandung makna: meliputi sesuatu secara mendalam dan semua aspek, sedangkan *ru'yah* tidak mengharuskan orang yang melihat itu meliputi segala aspek dari apa yang dilihatnya.[33] Lebih lanjut, al-Khathīb al-Syarbīniy (w. 977 H./1569 M.)

‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm,* (al-Qāhirah: al-Hay’ah al-‘Āmmah li Syu’ūn al-Mathābi‘al-AmĪriyyah, 1393 H./1973 M.), h. 123; Juga Tsuroya Kiswati, *Al-Juaini Peletak Dasar Teologi Rasional Dalam Islam*, (Jakarta: Erlangga, t. th.), h. 24.

[30] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 408.

[31] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 408.

[32] Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf …,*Juz 2, h. 530.

[33] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 330.

mengemukakan: *Ahl al-Sunnah* berpendapat bahwa orang-orang beriman akan melihat Tuhan mereka (Allah) pada hari Kiamat dan di Surga. Di samping menggunakan dalil dari Alquran dan *al-Sunnah,* dia juga mengemukakan pendapat Imām al-Syāfi‘iy (150-204 H./767-819 M.): Sekelompok orang terdinding dari melihat Allah oleh kemaksiatan yang mereka lakukan berupa *kufr,* sedangkan kelompok yang lain dapat melihat-Nya karena ketaatan mereka berupa *īmān*.[34] Dia juga mengemukakan pendapat Imām Mālik: Jika sekiranya orang-orang beriman tidak akan melihat Tuhan mereka pada hari Kiamat, tentunya Allah tidak membuat kriteria bahwa orang-orang kafir terdinding dari melihat-Nya, sebagaimana disebutkan pada *Sūrah al-Tathfīf* (*al-Muthaffifīn*) ayat lima belas: *kallā innahum ‘an Rabbihim yawma idzin lamaħjūbūn*.[35]

8. Sūrah Yūnus ayat dua puluh enam:

لِلَّذِيْنَ أَحْسَنُواالْحُسْنَى وَ زِيَادَةٌ

Ibnu ‘Athiyyah menyatakan: Mayoritas ulama tafsir berpendapat bahwa *al-ħusnā* itu adalah surga, sedangkan *al-ziyādah* adalah melihat Allah swt. Untuk itu dikemukakan argumentasi berupa hadis yang diriwayatkan oleh Shuhayb, dari Abū Bakr al-Shiddīq, Hudzayfah, dan Abū Mūsā al-Asy‘ariy . Kemudian dia mengemukakan pendapat kelompok yang lain: Yang dimaksud dengan *al-ħusnā* adalah kebaikan, sedangkan *al-ziyādah* adalah berlipat gandanya kebaikan itu sampai dengan 700 kali. Argumentasi yang dikemukakan adalah hadis yang sama, ditambah lagi dengan *Sūrah al-Baqarah* ayat 261 yang berarti "Allah melipatgandakan pahala bagi orang yang Dia kehendaki...". Menurutnya pendapat ini didukung oleh teori penafsiran ayat dengan ayat. Sekiranya pendapat pertama tidak didukung oleh mayoritas ulama, maka pendapat kedua ini sebenarnya lebih kuat.[36]

Di sini Ibnu ‘Athiyyah punya kecenderungan sendiri dalam memilih penafsiran yang lebih kuat, yaitu mengutamakan korelasi yang relevan antara ayat Alquran dengan ayat Alquran lainnya daripada hadis yang tidak secara pasti memberikan

---

[34] Al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr…,* Jilid 1, h. 510.

[35] Al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr…,* Jilid 1, h. 510.

[36] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar …,* Jilid 3, h. 115-116; Juga al-Dzahabiy, *al-TafsĪr…,*, h. 173; al-Khathīb al-Syarbīniy dalam penafsirannya mengemukakan kedua pendapat ini, namun sebagai seorang *Sunniy* dia mengikuti pendapat *Ahl al-Sunnah* yang menafsirkan *al-Ziyādah* dengan melihat Allah. Lihat al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr,* Jilid 2, h. 19.

pengertian seperti yang dipahami oleh mayoritas mufasir. Pendapat yang dianggapnya lebih kuat tersebut, sejalan dengan penafsiran Al-Zamakhsyariy yang menyatakan: *al-Ħusnā* adalah pahala terbaik, sedangkan *ziyādah* adalah apa yang ditambahkan atas pahala tadi, yaitu *al-tafadhdhul,* yakni pelipatgandaannya sampai dengan 700 kali lipat.[37]

Berikut akan dikemukakan pula penafsiran Ibnu ‘Athiyyah tentang para rasul.

1. *Sūrah al-Baqarah* ayat 213 :

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّيْنَ مُبَشِّرِيْنَ وَ مُنْذِرِيْنَ

Pada dasarnya, dahulu, manusia itu adalah satu umat saja, karena belum ada syariat dan mereka belum mengenal hakikat, jika Allah tidak mengutus para rasul kepada mereka, karena kemurahan-Nya.[38] Para rasul tersebut bertugas memberikan kabar gembira berupa pahala bagi orang-orang yang taat dan memberi peringatan berupa siksaan terhadap orang-orang yang maksiat.[39] Di sini, penafsiran Ibnu ‘Athiyyah yang mendasar adalah bahwa pengutusan rasul itu atas dasar kemurahan Allah dan para rasul tersebut mempunyai tugas yang sama sebagai utusan Allah bagi umat mereka masing-masing. Berkaitan dengan kesatuan umat manusia karena belum adanya syariat merupakan penyimpulan yang dilakukan oleh Ibnu ‘Athiyyah. Hal ini berbeda dengan apa yang dilakukan oleh Al-Zamakhsyariy dalam menafsirkan ayat yang sama.

Al-Zamakhsyariy mengemukakan bahwa semula manusia itu hanya satu umat saja, mereka sepakat atas agama Islam, lalu mereka berselisih, Allah pun mengutus para nabi.[40] Menurutnya,

---

[37] Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 2, h. 233-234.

[38] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 286.

[39] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 286.

[40] Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 1, h. 355; Juga Muħammad ‘Abduh/Muħammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ħakīm* populer dengan *Tafsīr al-Manār*, Jilid 2, (T. t.: Dār al-Ma‘rifah, t. th.), Cet. ke-2, 276-277; al-Khathīb al-Syarbīniy merincikannya sebagai berikut: 1. Riwayat Abū al-‘Āliyah dari Ka‘b: mereka itu adalah keturunan Ādam, akhirnya mereka berselisih. 2. Riwāyat al-Kilbiy: mereka penumpang kapal Nūħ, akhirnya setelah Nūħ wafat mereka berselisih. 3. Riwayat Qatādah dan ‘Ikrimah: mereka itu keturunan Ādam sampai dengan diutusnya Nūħ (dalam rentang waktu 15 abad). Setelah itu mereka berselisih. 4. Riwayat Mujāhid: yang dimaksudkan adalah Ādam, sedangkan penggunaan bentuk jamak dengan alasan bahwa dia sebagai moyang manusia. Setelah Allāh menciptakan Ħawwā, manusia berkembang biak. Mereka semua berserah diri (muslim), sampai terjadinya peristiwa pembunuhan Hābīl oleh Qābīl sebagai simbol perselisihan. Lihat al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr…,* Jilid 1, h. 159.

masih ada pendapat yang lain, yaitu bahwa manusia itu semula satu umat dalam kekafiran, lalu Allah mengutus para nabi dan mereka pun berselisih terhadap para rasul yang diutus tersebut. Akan tetapi, menurutnya pendapat pertama adalah lebih kuat.[41] Kedua pendapat yang dikemukakan oleh Al-Zamakhsyariy ini berbeda dengan pendapat Ibnu 'Athiyyah, sebagaimana uraian sebelumnya.

2. *Sūrah al-Anbiyā* ayat dua puluh lima :

وَمَآ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُوْلٍ إِلاَّ نُوْحِيْ إِلَيْهِ أَنَّهُ لآ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُوْنِ

Ibnu 'Athiyyah menafsirkan ayat ini secara simpel, bahwa ketika orang-orang musyrik menentang keesaan Allah, Dia menegaskan bahwa mereka tidak mengetahui kebenaran (*al-Ħaqq*), lalu Allah memberitahukan kepada mereka bahwa Dia sama sekali tidak mengutus rasul, tanpa memberikan wahyu kepada rasul tersebut, bahwa Allah itu Mahatunggal dan tempat bergantung segala sesuatu. Ini merupakan akidah yang sama, yang dibawa oleh para rasul, yang membedakan mereka hanyalah hukum-hukum,[42] yang tentunya disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat dan tuntutan zaman pada waktu itu. Di sini, Ibnu 'Athiyyah menegaskan lagi kesamaan para rasul dalam mengemban tugas dari Allah swt., karena mereka semua bertugas menyampaikan wahyu dari-Nya.

Penafsiran ini tidak berbeda dengan penafsiran Al-Zamakhsyariy yang secara ringkas mengatakan: Ayat ini menetapkan atau menguatkan ayat-ayat sebelumnya (yang dibawa oleh para rasul) berupa ayat-ayat *Tawħīd.*[43]

3. *Sūrah al-Nisā* ayat 163:

إِنَّآ أَوْحِيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَى نُوْحٍ و النَّبِيِّيْنَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَوْحَيْنَآ إِلَى إِبْرَاهِيْمَ وَ إِسْمَاعِيْلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوْبَ وَ ٱلأَسْبَاطِ وَ عِيْسَى وَ أَيُّوْبَ وَ يُوْنُسَ وَ هَارُوْنَ وَ سُلَيْمَانَ وَ آتَيْنَا دَاوُدَ زَبُوْرًا

Ibnu 'Athiyyah, di samping menepis anggapan Sikkīn al-Baħr dan 'Adiy bahwa Allah tidak pernah menurunkan wahyu kepada seseorang setelah Mūsā, berdasarkan riwayat 'Abdullāh bin 'Abbās atau pernyataan *Ahl al-Kitāb* bahwa Allah tidak pernah menurunkan wahyu kepada siapa pun, berdasarkan

[41] Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 1, h. 355.
[42] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 4, h. 79.
[43] Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 2, h. 569.

riwayat Muħammad bin Ka‘b al-Qurazhiy. Menurutnya, ayat ini menjelaskan bahwa Allah menurunkan wahyu-Nya melalui Malaikat kepada Nūħ, sebagai rasul pertama yang diutus kepada orang-orang kafir[44] atau argumentasi lain yang dia kemukakan ketika menafsirkan *Sūrah al-Baqarah* ayat 213 bahwa berdasarkan riwayat yang *shaħīħ* tentang syafaat, orang-orang menyatakan: Anda adalah Rasul Pertama, dengan makna untuk merehabilitasi kekufuran. Jika tidak demikian, maka Ādam adalah rasul pertama yang bertugas mengajari anak-anaknya, agama dan keimanan.[45]

Ketika dia menafsirkan ayat yang berisi informasi wahyu kepada para rasul, yang menggambarkan rasul pertama adalah Nūħ as., dia memberikan penafsiran bahwa Nūħ as. adalah rasul pertama yang bertugas merehabilitasi penyimpangan akidah, di samping itu pula, dia menggunakan hadis *shaħīħ* sebagai argumentasi penafsirannya. Untuk menjelaskan bahwa Ādam adalah rasul pertama, dia memberikan penafsiran alternatif bahwa *risālah*nya adalah mengajarkan agama dan keimanan kepada keluarganya. Di sini, Ibnu ‘Athiyyah berupaya menyelaraskan penafsirannya, sehingga dapat dipahami bahwa tidak ada pertentangan pada ayat-ayat yang berkaitan dengan para rasul ini.

Sejalan dengan penafsiran Ibnu ‘Athiyyah, Al-Zamakhsyariy juga mengemukakan bahwa ayat ini merupakan jawaban terhadap permintaan *Ahl al-Kitāb* agar Rasul minta diturunkan al-Kitāb dari langit, namun Allah memberikan argumentasi bahwa cara pemberian wahyu kepada Muħammad sebagaimana cara pemberian wahyu kepada para rasul sebelumnya.[46]

4. *Sūrah al-Aħzāb* ayat empat puluh:

وَ مَا مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِّجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَّسُوْلَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّيْنَ وَ كَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْئٍ عَلِيْمًا

Menurut Ibnu ‘Athiyyah, dengan ayat ini dan empat ayat berikutnya, Allah menghilangkan atau menghapus apa yang terhunjam pada diri orang-orang munafik dan yang lainnya berupa kritik terhadap perkawinan Nabi Muħammad saw. dengan Zaynab mantan isteri anak angkatnya Zayd bin Ħāritsah, karena mereka menganggap hal itu merupakan peristiwa besar. Alquran

[44] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 136.
[45] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 286.
[46] Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 1, h. 582.

menyanggah hal itu dan memberitahukan bahwa sebenarnya Muħammad bukan orang tua (ayah) dari seorang laki-laki dewasa yang hidup pada waktu itu. Ayat ini tidak bermaksud bahwa Nabi tidak pernah punya anak laki-laki.[47]

Berkaitan dengan *wa lākin rasūla Allāhi wa khātama al-nabiyyīn,* Ibnu Abī 'Abalah dan yang lainnya membacanya *wa lākin rasūlu Allāhi, marfū'* karena diberi makna *huwa rasūlu Allāh.*[48] Nāfi', Abū 'Amr, 'Āshim, al-A'raj dan 'Īsā membacanya *rasūla Allāhi, manshūb,* karena dihubungkan (*ma'thūf*) kepada *abā aħadin...* Mereka ini membaca *wa lākin,* sementara kelompok yang lain membacanya *wa lākinna* dan *rasūla* sebagai *ism lākinna* dan *khabar*nya dihilangkan (*maħdzūf*). Al-Ħasan, al-Sya'biy dan al-A'raj membaca *khātam,* dengan makna kedatangan Muħammad sebagai pengunci atau penyetempel para nabi.[49] Para ahli qiraat lainnya, mayoritas membacanya *khātim,* dengan arti bahwa Muħammad adalah nabi paling akhir. Di sini berarti bahwa Muħammad saw. betul-betul nabi terakhir dan tidak ada lagi nabi sesudahnya. Dengan demikian ajaran Ahmadiyah yang menyatakan bahwa Mirza Ghulam Ahmad sebagai Nabi, al-Mahdi, atau al-Masih yang pada tahun 2008 lalu marak dibicarakan, tertolak dengan penafsiran ini.[50]

Berikut akan dikemukakan pula penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan keterkaitan manusia dengan Tuhan dan Rasul. Dalam pembahasan Ilmu Kalam banyak dibahas keterkaitan manusia dan Tuhan, terutama ketika keduanya mempunyai kesamaan sifat (dalam penggunaan istilah), seperti berkehendak dan lainnya. Yang menjadi permasalahan apakah kehendak Tuhan atau kehendak manusia yang efektif, ketika manusia melakukan sesuatu. Apakah Tuhan Yang Menciptakan pekerjaan manusia atau manusia sendiri yang menciptakan pekerjaannya. Untuk itu dan masalah-masalah lain yang terkait, akan dikemukakan penafsiran Ibnu 'Athiyyah terhadap ayat-ayat berikut:

1. *Sūrah al-Kahfi* ayat dua puluh sembilan:

...فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ...

[47] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 4, h. 388.
[48] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 4, h. 388.
[49] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 4, h. 388.
[50] Ahmad Lutfi Fathullah, *Menguak Kesesatan Aliran Ahmadiyah,* (Jakarta: al-Mughni Press, 2005), Cet. ke-2, h. 12-14. Di sini penulisnya menjelaskan bukti-bukti pengakuan bahwa Mirza Ghulam Ahmad sebagai Nabi, al-Mahdi, dan al-Masih.

Di sini Ibnu ‘Athiyyah melakukan takwil dengan mengatakan bahwa ayat ini berisi ancaman, maksudnya setiap orang seharusnya memilih sesuatu yang baik untuk dirinya kelak di sisi Allah swt.[51] Di sini yang harus dipilih tentunya beriman, dalam hal ini manusia diberi arahan untuk memilih.

Berbeda dengan Al-Zamakhsyariy, sebagai penganut *Mu‘tazilah* dia menafsirkan ayat ini: “Yang ada hanyalah pilihan kalian untuk kalian sendiri berdasarkan keinginan kalian untuk menempuh jalan yang sukses atau jalan kehancuran”.[52]

2. *Sūrah al-Takwīr* ayat dua puluh sembilan:

وَ مَا تَشَـآءُوْنَ إِلاَّ أَنْ يَشَـآءَ اللّٰهُ رَبُّ الْعَالَمِيْنَ

Secara ringkas Ibnu ‘Athiyyah menafsirkan bahwa Allah berfirman: Hai anak Ādam (manusia), kamu berkehendak dan Aku pun berkehendak pula, kamu kelelahan untuk mencapai apa yang kamu kehendaki itu, karena hal itu akan terjadi jika sesuai dengan apa yang Kukehendaki.[53] Penafsirannya yang terakhir ini, jelas sekali mendudukkan tidak efektifnya kehendak manusia.

Berbeda dengan Al-Zamakhsyariy sebagai penganut *Mu‘tazilah,* dia menafsirkan ayat ini: (selama kalian menghendaki) *istiqāmah* dalam memeluk Islam dan hal itu terjadi sesuai dengan *tawfīq* dan kelembutan Allah.[54]

3. *Sūrah al-Shāffāt* ayat sembilan puluh enam:

وَ اللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَ مَاتَعْمَلُوْنَ

Terjadi perbedaan pendapat di kalangan mufasir mengenai ungkapan: *wa mā ta‘malūn*. Sekelompok mufasir mengatakan bahwa: *mā*, di sini adalah *mashdariyyah,* karenanya maknanya adalah: Allah telah menciptakan kalian dan perbuatan-perbuatan kalian.[55] Menurut mereka, ayat ini merupakan kaidah bahwa perbuatan manusia itu diciptakan oleh Allah. Pendapat ini sesuai dengan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah,* yang mengatakan bahwa: *mā,* di sini bermakna: *al-ladzī*. Al-Khathīb al-Syarbīniy, secara tegas menafsirkan ayat ini dengan: “Allah telah menciptakan kalian dan menciptakan pekerjaan kalian”.[56]

---

[51] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 3, h. 513.
[52] Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf*…, Juz 2, h. 482.
[53] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 5, h. 445.
[54] Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf*…, Juz 4, h. 226.
[55] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 4, h. 479.
[56] Al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr…,* Jilid 3, h. 467.

4. *Sūrah al-Anfāl* ayat tujuh belas:

فَلَمْ تَقْتُلُوْهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى...

Menurut Ibnu ‘Athiyyah, mitra bicara pada ayat ini adalah orang-orang mukmin. Dengan ayat ini Allah memberitahukan kepada mereka bahwa bukanlah mereka yang menentukan kematian tersebut, karena mematikan dan menciptakan tanpa contoh sebelumnya bukanlah kemampuan si pembunuh tersebut. Akan tetapi keikutsertaannya dan keinginannya untuk membunuh itu berbarengan dengan berlakunya ketetapan Allah atas kematian orang tersebut.[57] Ayat ini menolak pendapat bahwa manusia menciptakan perbuatannya.

Sebab turun ayat ini menurutnya adalah bahwa setelah Perang Badar, para sahabat mengemukakan apa yang mereka kerjakan pada waktu Perang Badar itu, walaupun tidak memadai, menyebabkan kematian musuh-musuh mereka. Hal ini berakibat bahwa mereka saling membanggakan diri, lalu diturunkan ayat: *wa mā ramayta idz ramayta wa lākinna Allāha ramā*. Maksud ayat ini adalah bahwa apa yang dilakukan oleh Rasul saw. pada waktu mengambil beberapa genggam tanah dan debu, lalu melemparkannya ke wajah musuh yang jaraknya cukup jauh sebanyak tiga kali dan mereka bergelimpangan ketika lemparannya yang ketiga itu, tidaklah efektif.[58] Dalam penafsirannya ini, tegas sekali Ibnu ‘Athiyyah menyatakan: ayat ini menolak bahwa manusia menciptakan pekerjaannya.

Dengan redaksi yang sedikit berbeda, Al-Zamakhsyariy mengemukakan penafsiran bahwa penyandaran mematikan dan melempar kepada Allah, sekalipun yang tampak terlihat adalah apa yang dilakukan oleh Rasul-Nya Muħammad saw. adalah, bahwa penyebab kematian musuh adalah Allah mengutus malaikat-Nya untuk mematikannya, begitu pula dengan lemparan Nabi yang tidak memadai itu, secara manusiawi tidaklah efektif. Dalam hal ini Allah juga mengutus malaikat-Nya untuk menyampaikan lemparan tersebut dan mematikan musuh dimaksud.[59]

5. *Sūrah al-Wāqi‘ah* ayat dua puluh empat:

جَزَآءً بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ

[57] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 511.
[58] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 511.
[59] Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 2, h. 149-150.

Ibnu ‘Athiyyah mengatakan bahwa tertib atau urut-urutan kenikmatan yang diterima oleh orang-orang yang masuk surga itu berdasarkan amal yang mereka lakukan ketika hidup di dunia. Sedangkan masuk surga itu sendiri merupakan rahmat dari Allah swt., bukan berdasarkan amal manusia.[60] Di sini Ibnu ‘Athiyyah melakukan takwil. Berbeda dengan Al-Zamakhsyariy, sebagai penganut *Mu‘tazilah,* dia berpendapat bahwa masuk surga itu adalah balasan terhadap perbuatan yang dilakukan oleh manusia.[61]

6. *Sūrah al-Baqarah* ayat 286:

لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نِفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا

Menurut Ibnu ‘Athiyyah ayat ini merupakan *nash* yang pasti bahwa sejak turunnya ayat ini Allah tidak membebani hamba-hamba-Nya, tugas di luar kesanggupan mereka untuk melaksanakannya. Dalam hal ini, baik berupa ibadah hati maupun ibadah anggota badan berkaitan dengan hukum syar‘iy. Dengan ayat ini terangkatlah apa yang dianggap menyulitkan oleh kaum muslimin selama ini, berupa adanya beban tugas yang berada di luar kesanggupan mereka untuk melaksanakannya.[62]

Setelah disepakati bahwa tidak ada beban syariat yang diberikan kepada hamba yang berada di luar kesanggupannya, terdapat perbedaan pendapat mengenai hukum untuk masalah yang lain. Menurut Abū Ħasan al-Asy’ariy dan sekelompok ulama kalam, *taklīfu mā lā yuthāq* itu, boleh menurut akal dan tidak terlarang menurut akidah, keberadaan hal itu diisyaratkan oleh hukum yang pasti bahwa mukalaf yang tidak taat akan menerima siksa.[63] Secara khusus, apakah dalam risalah Nabi Muhammad saw. dapat ditemukan *taklīfu mā lā yuthāq* itu secara nyata,[64] terdapat perbedaan pendapat. Sekelompok ulama berpendapat: Terdapat secara nyata, yaitu turunnya *Sūrah al-Lahab* yang memastikan Abū Lahab masuk neraka, tetapi dia tetap dibebani tugas untuk menjadi orang yang beriman. Menurut kelompok yang

[60] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 5, h. 243.
[61] Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 4, h. 54.
[62] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 392.
[63] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 393.
[64] Al-Asy’ariy mempunyai dua alternatif jawaban. Pertama, jika seseorang disuruh beriman, namun dia tidak sanggup untuk beriman, maka jawabannya tidak ada secara nyata. Kedua, jika seseorang disuruh beriman, namun orang itu sibuk melakukan yang sebaliknya, maka jawabannya ada secara nyata. Lihat al-Imām Abū al-Ħasan al-Asy‘ariy, *Kitāb al-Luma’ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zayg wa al-Bida‘,* shaħħaħahū wa qaddama lahū wa ‘allaqa ‘alayhi Ħamūdah Garābah, (al-Qāhirah, Maktabah al-Khānjiy, 1955), h. 99.

lain beban tersebut sesungguhnya tidak ada, karena masuknya Abū Lahab itu ke neraka, jika dia tetap dalam kekafirannya.[65]

Menurut Ibnu ‘Athiyyah: Kemungkinan bolehnya pembebanan tersebut banyak, karena pembebanan tugas di luar kemampuan mukalaf itu dapat dilihat dari banyak aspek. Pertama, tidak mampu dilakukan menurut akal, seperti; menghimpun dua hal yang bertolak belakang. Kedua, tidak mampu dilakukan menurut adat, seperti: manusia disuruh mengangkat gunung. Ketiga, tidak mampu dilaksanakan oleh mukalaf, karena membinasakan dirinya, seperti: orang disuruh membakar dirinya. Keempat, tidak mampu dilaksanakan oleh si mukalaf, seperti: disuruh melaksanakan sesuatu ketika dia sedang sibuk.[66] Untuk yang terakhir ini, pembebanan tugas di luar kesanggupan si mukalaf tidak terlarang. Di sini penjelasan Ibnu ‘Athiyyah yang sangat rinci tersebut, memberi pengertian bahwa kemungkinan boleh memberikan tugas di luar kesanggupan mukalaf itu bukanlah hal yang mustahil. Di sini, Ibnu ‘Athiyyah berusaha keras agar makna *taklīfu mā lā yuthāqu* itu dapat dipahami dengan benar, ternyata apa yang dia jelaskan dapat diterima oleh pikiran sehat dan bukan sesuatu yang mustahil. Penjelasan yang dikemukakan oleh Ibnu ‘Athiyyah ini cukup memadai dan jelas.

7. *Sūrah al-Mā’idah* ayat tiga puluh dua:

مِنْ أَجْلِ ذَالِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِيْ إِسْرآئِيْلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيْعًا وَ مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا النَّاسَ جَمِيْعًا...

Ungkapan: *katabnā* bermakna ditulis berdasarkan perintah Kami di dalam kitab yang diturunkan kepada mereka, yang memuat kewajiban tersebut. Allah mengkhususkan penyebutan *Banī Isrā’īl*, padahal telah ada umat yang lebih dahulu melakukan pembunuhan yang terlarang di kalangan mereka sendiri. Dalam hal ini ada dua kemungkinan. Pertama, bahwa *Banī Isrā’īl* merupakan umat pertama yang menerima ancaman melakukan pembunuhan tersebut dalam kitab suci mereka. Ancaman tersebut sangat keras, karena mereka melampaui batas dan melakukan pertumpahan darah. Kedua, karena tampaknya ketercelaan mereka, ketika mereka dilarang melakukan pembunuhan, mereka tidak menaatinya, bahkan mereka berkeinginan untuk membunuh Nabi yang diutus kepada mereka secara aniaya.[67]

[65] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 393.
[66] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 393.
[67] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 182.

Yang dimaksud dengan ungkapan: *bi gayri nafsin* adalah orang yang dibunuh tersebut bukan orang yang melakukan pembunuhan, yang memang harus dibunuh (pemberlakuan *qishāsh*). Menurut Ibnu 'Athiyyah, seseorang boleh dibunuh berdasarkan tiga alasan berikut: Pertama, kafir setelah menjadi mukmin, Kedua, berzina, padahal pernah kawin, Ketiga, membunuh orang lain karena aniaya dan melampaui batas. Termasuk pula melakukan perang dan melakukan kerusakan di bumi.[68]

Ungkapan: *fa kaannamā qatala al-nāsa jamī'an,* ditafsirkan dengan mengutip pendapat Ibnu 'Abbās yang mengatakan bahwa yang dibunuh tersebut adalah Nabi atau seorang pemimpin yang adil. Dan yang dimaksud dengan menghidupkannya adalah mendukung dan membantunya. Penafsiran ini menurut Ibnu 'Athiyyah tidak didukung oleh lafal-lafal yang ada di dalam ayat tersebut. Dia juga mengutip pendapat Ibnu 'Abbās yang memberikan makna siapa saja yang membunuh seseorang dan merusak kehormatannya, maka orang tersebut seakan-akan telah membunuh semua orang. Dan siapa saja yang meninggalkan pembunuhan tersebut dan memelihara kehormatannya karena takut kepada Allah, lalu membiarkannya hidup, padahal dia mampu membunuhnya, maka seakan-akan orang itu menghidupkan semua orang.[69] Di sini, Ibnu 'Athiyyah tidak menerima penyempitan makna, sekalipun pendapat tersebut berasal dari Ibnu 'Abbās yang dijuluki *turjumān al-Qur'ān*. Hal ini dia lakukan, karena konteks ayat ini tidak memberikan indikasi ke arah itu.

Berkaitan dengan penyerupaan (*tasybīh*) yang ada pada ayat ini, Ibnu 'Athiyyah mengemukakan pendapat pribadinya bahwa membunuh seseorang dengan membunuh semua orang itu tidak semua aspek hukumnya sama, namun ada tiga aspek kesamaan antara keduanya. Pertama, keduanya sama-sama disiksa. Kedua, keduanya sama-sama mendapatkan ancaman kekal di dalam neraka, walaupun nanti, keduanya harus dikeluarkan dari neraka, jika keduanya adalah orang yang bertauhid. Ketiga, merusak kehormatan orang lain.

Dalam hal ini, merusak kehormatan seseorang dan merusak kehormatan semua orang adalah sama.[70] Untuk itu Ibnu 'Athiyyah

---

[68] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muĥarrar…,* Jilid 2, h. 182.
[69] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muĥarrar…,* Jilid 2, h. 182.
[70] Pendapat ini sebanding dengan pendapat Al-Zamakhsyariy yang mengatakan bahwa kesamaan membunuh seseorang dengan semua orang itu karena merusak

membuat analogi dua orang yang bersumpah untuk tidak memakan buah dari pohon mereka masing-masing. Akan tetapi, salah seorang memakan sebagian buah pohon yang dimilikinya, sedangkan yang lain lagi, memakan semua buah pohonnya. Dalam hal ini, keduanya sama-sama melanggar sumpah mereka.[71]

Berkaitan dengan menghidupkannya, ungkapan ini dibolehkan, karena meninggalkan yang dilarang dan menyelamatkan orang. Di luar pengertian ini, menghidupkan hanyalah hak Allah semata. Membiarkan seseorang hidup (tidak membunuhnya), seperti membiarkan semua orang hidup, dalam arti menjaga kehormatan mereka. Penyebutan Banī Isrā'īl secara khusus, karena kepada mereka telah diutus beberapa orang rasul membawa penjelasan, namun kebanyakan mereka, di setiap waktu melampaui batas dan pada ayat ini ada indikasi bahwa mereka berkeinginan membunuh Nabi saw.[72]

Dalam penafsiran ayat ini, Ibnu 'Athiyyah berupaya memberikan penafsiran yang mudah diterima oleh akal, terutama dalam menjelaskan kesamaan membunuh seseorang atau membiarkan dia hidup dan membunuh semua orang atau membiarkan mereka hidup. Untuk itu dia menggunakan analogi agar penjelasannya mudah dimengerti, walaupun dia juga mengakui bahwa persamaan tersebut tidaklah secara total.

8. *Sūrah al-Nisā* ayat empat puluh delapan:

إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذَالِكَ لِمَنْ يَشَآءُ

Menurut Ibnu 'Athiyyah, ayat ini berkaitan dengan janji dan ancaman Tuhan (*al-wa'd wa al-wa'īd*). Secara ringkas dapat dikatakan bahwa manusia itu terdiri atas empat kelompok, yaitu; Pertama, orang kafir yang meninggal dalam keadaan kafir, orang ini disepakati kekal di dalam neraka. Kedua, orang mukmin yang baik, tidak berdosa dan meninggal dalam keadaan beriman. Orang ini disepakati kekal di dalam surga sebagaimana diinformasikan oleh Allah secara pasti. Ketiga, orang yang bertaubat dan meninggal dalam keadaan bertaubat tersebut. Menurut *Ahl al-Sunnah*, orang ini mengikuti orang-orang mukmin yang baik. Akan tetapi para ahli kalam menetapkan adanya *masyī'ah*. Maksudnya adalah, jika Allah menerima taubatnya dan mengampuni kesalahannya, maka dia mengikuti

kemuliaan yang Allah berikan kepada manusia dan kehormatannya. Lihat al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 1, h. 609.

[71] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar…,* Jilid 2, h. 182-183.

[72] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar…,* Jilid 2, h. 183.

orang mukmin, tetapi jika Allah tidak mengampuninya, orang itu bakal disiksa. Keempat, orang yang berdosa dan meninggal sebelum sempat bertaubat.[73]

Menurut Ibnu 'Athiyyah bahwa ayat-ayat janji (*al-wa'd*) lafalnya bersifat umum, namun yang dimaksudkan adalah khusus orang-orang mukmin yang baik, orang-orang yang bertaubat, dan orang-orang yang maksiat yang telah Allah maafkan kesalahan mereka, tanpa diazab. Begitu pula dengan ayat-ayat ancaman (*al-wa'īd*), lafalnya juga umum, namun yang dimaksudkan adalah khusus, yaitu; orang-orang kafir dan orang-orang maksiat yang kesalahan mereka tidak Allah maafkan.[74] Berkaitan dengan lafal ayat Alquran yang lahirnya tampak umum, namun yang dimaksudkan adalah khusus telah dibahas kebolehannya oleh Imām al-Syāfi'iy.[75]

Dari penafsirannya ini, Ibnu 'Athiyyah memberikan pengertian bahwa dosa selain syirik dapat diampuni oleh Allah swt. Untuk itu dia memperkuat keterangannya dengan mengutip riwayat dari 'Abdullāh bin 'Amr berkaitan bahwa ketika diturunkan *Sūrah al-Zumar* ayat lima puluh tiga: "Katakanlah: Hai hamba-hamba-Ku yang melampaui batas terhadap diri mereka sendiri, janganlah kalian berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampuni semua dosa".[76]

Pada waktu itu, para sahabat bertanya kepada Rasul saw.: Juga dosa syirik ya Rasūl Allāh?, lalu diturunkan ayat empat puluh delapan *Sūrah al-Nisā* ini.[77] Dengan demikian dapat dipahami bahwa syirik merupakan dosa yang tidak diampuni.

9. *Sūrah al-Baqarah* ayat 255:

مَنْ ذَاالَّذِيْ يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ

Allah menginformasikan siapa yang dapat memberi syafaat di sisi-Nya, yaitu hanya orang yang mendapatkan izin dari-Nya.

[73] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 64.

[74] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 64.

[75] Al-Imām al-Muththalibiy Muħammad bin Idrīs al-Syāfi'iy, *al-Risālah,* Juz 1, (Jakarta: Dinamika Berkah Utama, t. th.), h. 33-38; Juga 'Abd al-Wahhāb Ibrāhīm Abū Sulaymān, *al-Fikr al-Ushūliy: Dirāsatan Taħlīliyyatan Naqdiyyatan,* (Jaddah: Dār al-Syurūq, 1403 H./1983 M.), Cet. ke-1, h. 77-79.

[76] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 65; Juga al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr…,* Jilid 1, h. 355.

[77] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 65. Juga al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr…,* Jilid 1, h. 356. Di sini dia mengutip hadis al-Bukhāriy nomor 5827 bahwa orang yang meninggal dalam bertauhid masuk surga dan orang yang meninggal dalam *syirk* masuk neraka.

Pada ayat ini terdapat penetapan bahwa Allah memberikan izin kepada orang-orang yang Dia kehendaki untuk memberikan syafaat,[78] mereka adalah para nabi, ulama, dan yang lainnya. Dan izin yang diberikan itu, merujuk kepada *nash,* seperti perintah kepada Muħammad saw.: Berikanlah syafaat, karena kamu dapat memberikannya. Dan diketahui pula bahwa salah seorang nabi atau ulama dapat memberikan syafaat, namun para ulama dan orang-orang salih itu hanya dapat memberikan syafaat kepada orang yang (hukumannya) tidak sampai harus masuk neraka, di mana kebaikan dan kejahatannya seimbang atau harus masuk neraka juga, namun orang tersebut mempunyai amal-amal salih. [79]

Ibnu ‘Athiyyah menyadur dari *Shaħīħ al-Bukhāriy*, adanya pernyataan orang-orang mukmin yang selamat dari siksa neraka terhadap kawan-kawan mereka yang akan masuk neraka: Hai Tuhan kami, mereka yang akan masuk neraka itu, dahulu salat, puasa, dan beramal salih bersama kami.[80] Syafaat seperti ini diberikan kepada orang yang terdekat atau dikenal, sedangkan syafaat para nabi untuk umat mereka masing-masing diberikan kepada orang yang harus masuk neraka karena maksiat, tidak berkaitan dengan kedekatan atau dikenal. Hubungan di antara mereka hanyalah iman. Puncak syafaat adalah syafaat Allah Yang Mahapenyayang kepada orang yang bergelimang dengan dosa yang tidak dapat dicapai oleh syafaat para nabi. Syafaat yang khusus diberikan kepada Nabi Muhammad saw. adalah mempercepat perhitungan amal manusia, seperti yang dia nyatakan dalam bagian salah satu sabdanya: Dan diberikan kepadaku (hak memberi) syafaat. Syafaat ini berupa kelapangan bagi orang-orang mukmin dan mempercepat proses perhitungan amal bagi orang-orang kafir, sehingga mereka dapat menerima balasannya segera.[81]

10. *Sūrah al-Furqān* ayat dua puluh:

وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ الْمُرْسَلِيْنَ إِلاَّ إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُوْنَ الطَّعَامَ وَ يَمْشُوْنَ فِي الْأَسْوَاقِ...

[78] Menurut al-Zamakhsyariy, makna syafaat di sini adalah izin berkata-kata pada hari Kiamat, lihat *al-Kasysyāf…,* Juz 1, h. 384-385.

[79] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 341.

[80] Ungkapan ini merupakan bagian dari hadis yang panjang, lihat al-Bukhāriy, *Shaħīħ al-Bukhāriy bi Ħāsyiah al-Sindiy,* Jilid 4, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Fikr, 1415 H./1995 M.), h. 330-331, hadis nomor 7439. Ungkapan dimaksud adalah: *wa idzā ra'aw annahum qad najaw, fī ikhwānihim yaqūlūn: Rabbanā ikhwānunā kānū yushallūna ma‘anā wa yashūmūna ma‘anā wa ya‘malūna ma‘anā*”

[81] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 341.

Dalam menafsirkan ayat ini, Ibnu 'Athiyyah menghubungkannya dengan ayat tujuh *Sūrah al-Furqān* ini juga, di mana orang-orang Quraisy melecehkan Nabi Muħammad saw. yang hanya seorang manusia biasa yang juga memakan makanan serta berjalan di pasar-pasar. Mereka menuntut agar Nabi meminta kepada Tuhannya untuk mengutus seorang malaikat bersamanya dalam memberikan peringatan.[82] Ayat dua puluh ini menurutnya, menolak tuntutan orang-orang Quraisy tersebut dan sekaligus menginformasikan kepada Nabi Muħammad bahwa nabi-nabi yang diutus sebelumnya juga memakan makanan dan berjalan di pasar-pasar.[83] Dalam menafsirkan ayat ini, Ibnu 'Athiyyah berupaya memperlihatkan korelasi (*munāsabah*) antar ayat dalam *sūrah* yang sama. Berkaitan dengan hal ini, secara khusus akan dibahas pada bab VI mendatang.

Diakui bahwa tidak semua ayat-ayat kalam ditafsirkan oleh Ibnu 'Athiyyah, salah satu contoh, dapat dikemukakan Sūrah al-Ra'd ayat tiga puluh delapan:

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِنْ قَبْلِكَ وَ جَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَ ذُرِّيَّةً...

Dalam hal ini, ungkapan *wa ja'alnā lahum azwājan wa dzurriyyatan,* yang merupakan keterangan mengenai para rasul yang termasuk ayat-ayat kalam, oleh Ibnu 'Athiyyah, sama sekali tidak ditafsirkan. Diduga bahwa ungkapan ini cukup jelas maknanya, sehingga dia tidak perlu lagi menafsirkannya.

Selanjutnya akan dikemukakan pula penalaran logisnya dalam menafsirkan ayat-ayat hukum.

B. Penafsiran Ayat-ayat Hukum

Ulama fiqh dari berbagai mazhab sepakat bahwa yang dimaksud dengan hukum dalam syariat Islam adalah: Segala yang terbit dari manusia berupa perkataan dan perbuatan, baik ibadat, muamalat, kriminal, kehidupan keluarga, maupun macam-macam perikatan (*al-'uqūd*) dan pembiayaan (*al-tasharrufāt*).[84] Abū Zahrah mendefinisikan hukum dengan: "*Khithāb* (titah) pembuat syariat, yang berkaitan dengan perbuatan para mukalaf, baik bersifat keharusan, pilihan, atau *al-wadh'u*".[85]

---

[82] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 4, h. 201.
[83] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 4, h. 205.
[84] 'Abd al-Wahhāb Khallāf, '*Ilm Ushūl al-Fiqh,* (Mishr: Maktabah Da'wah al-Islāmiyyah Syabāb al-Azhar, 1407 H./1987 M.), Cet. ke-8, h. 11.
[85] Muħammad Abū Zahrah, *Ushūl al-Fiqh,* (T. t.: Dār al-Fikr al-'Arabiy, 1377 H./1958 M.), h. 26

Lebih lanjut dia menjelaskan bahwa yang dimaksudkan dengan *khithāb* (titah) pembuat syariat adalah sifat yang diberikan oleh pembuat syariat terhadap sesuatu yang berkaitan dengan perbuatan-perbuatan para mukalaf, seperti dikatakan bahwa sesuatu itu *ħarām, makrūh, mathlūb, mubāħ, shaħīħ, bāthil,* atau *syarath, sabab, māni‘* dan seterusnya.[86]

Yang dimaksudkan dengan *iqtidhā* atau *thalab,* dapat berupa tuntutan pelaksanaan atau tuntutan untuk meninggalkan. Maka *al-ħarām* berisi tuntutan harus meninggalkan; atau *al-wujūb* berisi tuntutan harus melaksanakan; sedangkan *al-takhyīr* bahwa pembuat syariat (*al-syāri‘*) memperkenankan si mukalaf untuk mengerjakan atau meninggalkan suatu pekerjaan, seperti; makan atau minum pada waktu tertentu.[87]

Yang dimaksudkan dengan *al-wadh‘u* adalah bahwa pembuat syariat (*al-syāri‘*) menghubungkan dua perkara yang berkaitan dengan para mukalaf, seperti; menghubungkan kewarisan dengan meninggalnya seseorang. Di sini wafatnya seseorang itu menjadi sebab hartanya dapat diwarisi. Atau menghubungkan dua perkara dimaksud, di mana salah satunya menjadi syarat *syar‘iy* untuk merealisasikan yang lain, seperti; adanya *wudhū* sebagai syarat sahnya salat atau adanya saksi sebagai syarat sahnya sebuah pernikahan. Lebih lanjut, hukum syara‘ yang mengandung tuntutan atau pilihan itu diistilahkan dengan hukum *taklīfiy,* sedangkan yang mengandung hubungan dua perkara diistilahkan dengan hukum *wadh‘iy.*[88]

Kedua definisi di atas sepakat, bahwa hukum itu berkaitan dengan perkataan dan perbuatan mukalaf. Perbedaannya adalah, definisi pertama menekankan bahwa perkataan dan perbuatan itu sebagai penerapan dari *khithāb* pembuat syariat, sementara definisi kedua menekankan *khithāb* (titah) itu sendiri sebagai dasar hukum.

Hukum-hukum ini ada yang dijelaskan oleh *nash-nash* Alquran dan *al-Sunnah* dan ada pula yang tidak ditemukan penjelasannya pada *nash-nash* Alquran dan *al-Sunnah,* namun syariat menegakkan dalil-dalil dan memberikan tanda-tanda yang dapat ditangkap oleh seorang mujtahid.[89] Ayat-ayat Alquran yang

---

[86] Muħammad Abū Zahrah, *Ushūl al-Fiqh,* (T. t.: Dār al-Fikr al-‘Arabiy, 1377 H./1958 H.), h. 26.

[87] Abū Zahrah, *Ushūl al-Fiqh,* h. 26.

[88] Abū Zahrah, *Ushūl al-Fiqh,* h. 26.

[89] ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, ‘*Ilm Ushūl al-Fiqh,* h. 11.

berkaitan dengan segala perkataan dan perbuatan yang terbit dari manusia, baik berupa ibadat, muamalat, kriminal, kehidupan keluarga, maupun macam-macam perikatan (*al-'uqūd*) dan pembiayaan (*al-tasharrufāt*) tersebut, diistilahkan dengan ayat-ayat hukum. Lebih lanjut, 'Abd al-Wahhāb Khallāf membagi ayat-ayat hukum ini kepada tiga, yaitu: Pertama, *Aħkām I'tiqādiyyah* (hukum-hukum akidah). Kedua, *Aħkām Khulqiyyah* (hukum-hukum akhlak), dan Ketiga, *Aħkām 'Amaliyyah* (hukum-hukum yang berkaitan dengan perkataan, perbuatan, perikatan, dan pembiayaan yang terbit dari *mukallaf*).

Lebih jauh lagi, 'Abd al-Wahhāb Khallâf merincikan ayat-ayat dimaksud sebagai berikut:

1. Yang berhubungan dengan ibadat: salat, puasa, haji, zakat, dan lain-lain, berjumlah 140 ayat,[90]
2. Yang berhubungan dengan hidup kekeluargaan: perkawinan, perceraian, hak waris, dan sebagainya berjumlah tujuh puluh ayat,
3. Yang berhubungan dengan hidup perdagangan / perekonomian: jual-beli, sewa-menyewa, pinjam-meminjam, gadai, utang-piutang dan sebagainya berjumlah tujuh puluh ayat,
4. Yang berhubungan dengan kriminalitas berjumlah tiga puluh ayat,
5. Yang berhubungan dengan pengadilan berjumlah tiga belas ayat,
6. Yang berhubungan dengan kenegaraan/pemerintahan berjumlah sepuluh ayat,
7. Yang berhubungan dengan hubungan bilateral dan Negara Islam dengan non-Muslim di Negara-negara Islam berjumlah dua puluh lima ayat,
8. Yang berhubungan dengan hubungan orang kaya dan orang miskin berjumlah sepuluh ayat.[91]

Dengan demikian, secara keseluruhan ayat-ayat hukum dimaksud berjumlah 368 ayat. Pembahasan selanjutnya akan

[90] Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya,* Jilid II, (Jakarta: UI-Press, 1986), Cet. ke-6, h. 8. Sebagaimana dikutip dari 'Abd al-Wahhāb Khallāf, '*Ilm Ushūl al-Fiqh,* (Cairo: t. p., 1956), Cet. ke-7, h. 34. Pada cetakan ke-8 seperti yang penulis gunakan informasi ini tidak dimuat lagi.

[91] 'Abd al-Wahhāb Khallāf, '*Ilm Ushūl al-Fiqh,* h. 32-33.

mengeksplorasi penafsiran Ibnu ‘Athiyyah terhadap sampel ayat-ayat tersebut. Ekplorasi diawali dengan penafsiran Ibnu ‘Athiyyah tentang ayat-ayat ibadah

1. *Sūrah al-‘Ankabūt* ayat empat puluh lima:

أُتْلُ مَآ أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَ أَقِمِ الصَّلوَةَ إِنَّ الصَّلوَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَ الْمُنْكَرِ...

Allah menyuruh Nabi-Nya membaca Alquran yang diwahyukan kepadanya dan mendirikan salat secara konsisten dan konsekuen dengan ketentuan-ketentuan yang berlaku, kemudian Allah menginformasikan hikmat-hikmat yang terkandung di dalam mendirikan salat seperti itu, di mana salat berfungsi mencegah pelakunya yang patuh itu dari perbuatan keji dan munkar.[92] Menurut Ibnu ‘Athiyyah, jika orang yang salat itu melaksanakannya dengan khusyu dan merendahkan diri di hadapan Allah; mengingat-Nya dan membayangkan berdiri di hadirat-Nya Yang Mahaagung; hatinya merasa diawasi; jiwanya disiapkan dengan baik untuk itu semua dan merasa hina; dan penutupnya adalah mengharapkan bertemu Allah. Hal itu selalu terulang dalam perkataan dan perbuatannya; tentulah dia tercegah dari perbuatan keji dan munkar. Tidak ada jeda waktu dari kondisi seperti itu, datang pula waktu salat berikutnya untuk menjadikan kondisi orang itu lebih baik lagi. Begitulah seharusnya kondisi salat seorang mukmin.[93] Akan tetapi, menurutnya, jika salat itu didirikan hanya karena mengharapkan pahala, tanpa rasa khusyu dan mengingat Allah serta keutamaan lainnya, maka salat seperti itu akan meninggalkan pelakunya seperti keadaannya semula. Jika orang itu menempuh jalan maksiat, maka dia tetap jauh dari Allah. Berdasar atas penjelasannya yang terakhir ini, dia menjelaskan makna hadis yang dikeluarkan oleh Ibnu Mas‘ūd, Ibnu ‘Abbās, al-Ħasan, dan al-A‘masy: Orang yang salatnya tidak mencegahnya dari perbuatan keji dan munkar, maka dia hanya bertambah jauh dari Allah, bukan salat itu sendiri yang menjadikan orang tersebut lebih jauh dari Allah, tetapi salatnya itu tidak berpengaruh apa pun baginya, sehingga dia tetap jauh dari Allah. Karena kemaksiatannya terus berlanjut, maka orang tersebut menjadi semakin jauh dari Allah swt. Untuk mendukung pendapatnya ini, Ibnu ‘Athiyyah mengemukakan

[92] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 4, h. 319. Penjelasan serupa dengan redaksi yang berbeda dapat dilihat Muħammad ‘Aliy al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr,* Jilid 2, (Bayrūt: Dār al-Fikr, t. th.), h. 462.

[93] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 4, h. 319; Juga Al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr,* Jilid 2, h. 462.

pendapat Ibnu Mas‘ūd, ketika ada orang yang menginformasikan bahwa ada seseorang yang banyak salat, dia menyatakan: Salat itu hanya bermanfaat bagi orang yang mendirikannya karena komitmen (rasa patuh).[94] Secara singkat dapat dikatakan bahwa menurut Ibnu ‘Athiyyah, keberhasilan salat seseorang mencegah yang bersangkutan dari perbuatan keji dan munkar tergantung kondisional ketika salat itu didirikan, terutama suasana kejiwaannya di samping tatacara pelaksanaannya yang memenuhi semua aturan yang ada.

2. *Sūrah al-Baqarah* ayat 184:

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَ عَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ...

Pada ungkapan: *fa man kāna mikum marīdhan aw ‘alā safarin fa ‘iddatun min ayyāmin ukhara,* ada kata yang dihilangkan, yaitu: *fa afthara,* di antara kata *safarin* dan *‘iddatun*. Inilah yang dinamakan dengan inti pemahaman kalimat (*faħwā al-khithāb*). Para ulama berbeda pendapat mengenai batasan sakit yang membolehkan seseorang berbuka puasa. Ibnu Sīrīn mengatakan: Jika seseorang itu pantas dikatakan sakit, dia dibolehkan berbuka puasa. Ini dianalogikan dengan perjalanan (*safar*), yang sekalipun tidak ada hal yang memaksanya untuk berbuka. Tokoh-tokoh ulama Mālikiyyah berpendapat: Jika penyakit yang diderita oleh seseorang itu menyusahkannya, menjadikannya sempoyongan, atau dengan puasa itu penyakitnya bertambah parah. Imām Mālik sendiri mengatakan: *Al-Maradh al-ladzī syaqqa ‘alā al-mar'i wa yablugu bih*. Menurut al-Ħasan: Jika seseorang yang sakit itu tidak mampu untuk salat berdiri, dia dibolehkan berbuka puasa. Imām al-Syāfi‘iy dan al-Syāfi‘iyyah berpendapat: Orang sakit yang diperkenankan untuk berbuka puasa hanyalah yang penyakitnya itu sendiri memaksanya untuk berbuka. Orang yang penyakitnya masih dapat menangguhkannya berbuka, tidak diperkenankan untuk berbuka.[95]

Muħammad ‘Aliy Al-Shābūniy, setelah mengemukakan beberapa pendapat mengenai penyakit yang membolehkan seseorang berbuka puasa, dia melakukan *tarjīħ* dengan mengatakan: Saya mengikuti *jumhūr* yang menyatakan bahwa hikmah adanya *rukhshah* untuk berbuka puasa bagi orang yang sakit adalah memberikan kemudahan dan kemudahan itu

[94] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 4, h. 319.
[95] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 251.

hanya ada pada sesuatu yang menyusahkan. Dalam hal ini, jika seseorang berpuasa dia jatuh sakit, atau penyakitnya bertambah parah, atau kesembuhannya tertunda.[96]

Berkaitan dengan ungkapan: *wa ‘alā al-ladzīna yathīqūnahū fidyatun tha‘āmu miskīn*, Ibnu ‘Athiyyah mengutip pendapat Abū ‘Aliy[97] yang mengatakan: Jika Anda bertanya: Mengapa ungkapan orang miskin itu menggunakan bentuk tunggal, padahal yang dimaksudkan adalah banyak. Hal ini jika dikaitkan dengan orang-orang yang tidak mampu melaksanakan puasa juga dalam jumlah yang banyak, sementara setiap orang dari mereka harus memberi makan seorang miskin. Jawaban terhadap pertanyaan ini adalah: Bentuk tunggal itulah yang baik, karena maknanya dipahami bahwa setiap orang yang tidak mampu berpuasa itu hanya berkewajiban memberi makan seorang miskin. Hal ini dapat dianalogikan dengan hukuman dera yang dikenakan kepada penuduh wanita baik-baik berzina, jika orang itu tidak mampu menghadirkan empat orang saksi, yang terdapat pada *Sūrah al-Nūr* ayat empat: “Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera”. Di sini jumlah delapan puluh kali dera tersebut berlaku untuk setiap orang, bukan dibagi rata untuk semua orang.[98] Dalam penafsirannya ini, Ibnu ‘Athiyyah mengutip pendapat yang memberikan kritikan terhadap pendapat orang lain, dan melakukan analogi dengan ayat yang lain dalam memahami makna ayat tertentu.

3. *Sūrah al-Baqarah* ayat 196:

وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ...

Ungkapan: *fa in uħshirtum fa mā istaysara min al-hadyi*, ditafsirkan oleh Ibnu ‘Athiyyah dengan mengemukakan pendapat ‘Alqamah, ‘Urwah bin al-Zubayr dan selain mereka berdua: Ayat ini berhubungan dengan orang yang dihimpit oleh penyakit, bukan orang yang dikepung oleh musuh. Ibnu ‘Abbās dan yang

[96] Muħammad ‘Aliy Al-Shābūniy, *Rawā'i’ al-Bayān: Tafsīr Āyāt al-Aħkām,* Juz 1, (al-Qāhirah: Dār Al-Shābūniy, 1420 H./1999 M.), Cet. ke-1, h. 143.

[97] Nama lengkapnya adalah Abū al-Ħasan bin Aħmad bin ‘Abd al-Gaffār bin Muħammad bin Sulaymān al-Imām Abū ‘Aliy al-Fārisiy, meninggal di Bagdād tahun 377 H./987 M. Kitabnya yang dijadikan rujukan oleh Ibnu ‘Athiyyah antara lain adalah, *al-Ħujjah fī al-Qirā’āt al-Sab’ah* dan *al-Igfāl fī Mā Agfalahū al-Zajjāj min al-Ma’ānī.* Lihat ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Syāfī Muħammad, “Muqaddimah” dalam Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 22-23.

[98] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 252.

lainnya berpendapat sebaliknya. Dan yang masyhur menurut bahasa: *uħshira bi al-maradh* dan *ħushira bi al-'aduww*, namun di dalam kitab *al-Mujmal,* karya Ibnu Fāris dikatakan: *ħushira bi al-maradh* dan *uħshira bi al-'aduww*. Menurut al-Farrā': Keduanya semakna, baik berhubungan dengan penyakit (*al-maradh*), maupun musuh (*al-'aduww*).[99] Selanjutnya Ibnu 'Athiyyah mengemukakan pendapatnya sendiri: Yang benar adalah bahwa *ħushira* itu hanya digunakan untuk sesuatu yang meliputi (*aħātha*) dan berdampingan (*jāwara*), kadang-kadang musuh, air dan yang serupa dapat mengepung atau mengurung, namun tidaklah demikian penyakit. Sedangkan *uħshira* bermakna menjadikan sesuatu itu terkurung, seperti kata: *aqbara,* yang berarti mengubur dan kata: *aħmā*, yang berarti mengandangkan atau membuat ke dalam kandang. Anda tidak menyaksikan adanya musuh yang mengepung kaum muslimin ketika peristiwa Perjanjian *Hudaybiyah.*[100] Menurut para mufasir, ayat yang ditafsirkan ini berkaitan dengan peristiwa tersebut. Dan mayoritas ahli tafsir sepakat bahwa terhalang oleh musuh itu, menempati posisi terkepung, karenanya Rasul bersama rombongan yang berniat melaksanakan 'Umrah pada tahun itu mengakhirinya dengan menyembelih hewan qurban mereka dan membagi-bagikannya, lalu mereka bercukur".[101]

Dalam penafsirannya ini, Ibnu 'Athiyyah melakukan kritik terhadap beberapa penafsiran kata *uħshira*, lalu mengemukakan penafsirannya sendiri. Menurutnya, pengertian kata tersebut dalam ayat ini secara kasuistik bahwa umat Islam mengurungkan pelaksanaan 'Umrah, yang telah mereka niatkan tahun tersebut, dan segera menutupnya (menyempurnakannya) dengan penyembelihan hewan qurban (*al-hadyu*) dan membagi-bagikan dagingnya, lalu mereka mencukur rambut.

Demikianlah kiranya sampel rasionalitas penafsiran Ibnu 'Athiyyah pada ayat-ayat yang berkaitan dengan ibadah. Berikut

---

[99] Muħammad 'Aliy Al-Shābūniy juga menyamakan pemakaian *uħshira* tersebut, baik penyakit maupun musuh yang mengakibatkan orang yang berhaji tidak dapat melanjutkan ibadahnya. Lihat Al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr,* Jilid 1, h. 129.

[100] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 266. Pada peristiwa tersebut, Rasul bersama 1.400 orang kaum muslimin berniat melakukan 'Umrah, tetapi mereka terpaksa menghentikannya dengan menyembelih hewan qurban dan bercukur, karena mereka terhalang oleh kesepakatan yang mereka ambil bersama orang-orang Quraisy bahwa kaum muslimin dilarang memasuki Mekah pada tahun tersebut. Lihat antara lain Muħammad al-Gazāliy, *Fiqh al-Sīrah,* (T.t.: t. p., 1408 H./1988 M.), Cet. ke-8, h. 350-363; Juga Zainal Arifin Abbas, *Peri Hidup Muhammad Rasulullah saw.,* Jilid III, (Medan: Islamiyah, 1373 H./1954 M.), Cet. ke-2, h. 133.

[101] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 266.

ini akan dieksplorasi lagi penafsirannya terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan kehidupan keluarga/rumah tangga sebagai berikut:

1. *Sūrah al-Nisā* ayat tiga:

وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوْا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوْ مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَآءِ مَثْنَى وَ ثُلاَثَ وَ رُبَاعَ...

Ungkapan: *wa in khiftum allā tuqsithū fī al-yatāmā*, menurut Abū ‘Ubaydah: *Khiftum* di sini berarti kalian yakin (*ayqantum*), dia menggunakan argumentasi syair Durayd bin al-Shimah yang berbunyi: *fa qultu lahum khāfū bi alfay mudajjaj*...

Ibnu ‘Athiyyah mengatakan bahwa pendapat ini tidaklah benar, kata: *al-khawf* yakni takut, tidak dapat diberi makna keyakinan dari aspek apapun. Takut itu hanyalah perbuatan-perbuatan mengharap, namun sampai pada tingkat *zhann* kepada salah satu dari dua kemungkinan (selamat atau bahaya), belum sampai kepada tingkat keyakinan. Ungkapan: *tuqsithū,* berarti kalian bertindak adil. Dikatakan: *aqsatha al-rajulu,* jika seseorang bertindak adil, dan kata: *qasatha* berarti bertindak menyimpang atau aniaya. Ungkapan: *wa in khiftum* maksudnya adalah: Jika kalian takut bertindak aniaya.[102]

Terjadi perbedaan pendapat, kepada siapa ditujukan ayat ini. ‘Ā'isyah ra. berpendapat: Ayat ini berkaitan dengan para wali perempuan yatim, yang mengagumi kecantikan mereka yang berada di bawah perlindungan mereka itu. Mereka ingin menurunkan mahar bagi mereka, yang akan diberikan kepada perempuan yatim itu. Karena itulah, kepada mereka dikatakan: Bertindak adillah kalian dalam memberikan mahar anak-anak yatim itu, jika kalian mengawini mereka. Siapa yang takut tidak dapat bertindak adil terhadap wanita-wanita yatim yang berada di bawah perlindungannya jika dia mengawininya, maka kawinilah wanita lain yang baik yang sepadan dengan wanita yatim tadi dengan memberikan mahar yang wajar. Pendapat ini didukung oleh Rabī‘ah.[103]

Menurut ‘Ikrimah: Ayat ini berkaitan dengan orang Quraisy. Seorang lelaki dari mereka, ada yang beristeri sepuluh

---

[102] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 6.

[103] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 6-7; Al-Shābūniy juga menggunakan pendapat yang sama dalam menafsirkan ayat tiga *Sūrah al-Nisā* ini. Lihat Al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr,* Jilid 1, h. 259; Juga Muħammad ‘Abduh/Muħammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār,* Jilid 4, h. 344.

orang, kurang atau lebih. Jika harta orang itu menipis, dia cenderung kepada harta perempuan yatim yang berada di bawah perlindungannya, lalu dia kawini perempuan yatim tersebut. Kepada mereka yang seperti itulah dikatakan: Jika kalian takut lemahnya ekonomi kalian itu membawa kalian bertindak aniaya terhadap perempuan yatim yang berada di bawah perlindungan kalian, maka batasilah jumlah isteri kalian. Sa'īd bin Jubayr, al-Suddiy, Qatādah dan Ibnu 'Abbās berpendapat: Orang-orang Arab itu dahulu, merasa berat/susah berkaitan dengan harta anak yatim, mereka tidak merasa berat/susah berkaitan dengan berlaku adil terhadap isteri-isteri mereka. Mereka telah mempunyai isteri sepuluh orang bahkan lebih. Ayat ini diturunkan berkaitan dengan kondisi tersebut. Dengan demikian makna ayat ini: Sebagaimana kalian takut bertindak aniaya terhadap harta anak yatim tersebut, maka takut pulalah kalian terhadap tindakan aniaya terhadap isteri-isteri kalian. Karena itu, nikahilah wanita-wanita lain dalam batas yang dapat menjauhkan kalian dari bertindak aniaya itu.[104]

Menurut Mujāhid: Ayat ini hanya mengingatkan orang agar menghindari zina dan menjauhinya. Maksudnya, sebagaimana kalian merasa berat/susah dengan harta anak yatim, maka kalian harus merasa berat/susah melakukan zina. Karena itu, nikahilah wanita-wanita dalam batas yang dibolehkan bagi kalian. Berkaitan dengan ungkapan: *mā thāba*, menurut al-Ħasan, Abū Mālik, Sa'īd, dan Jubayr maknanya adalah "Apa yang halal".[105]

Selanjutnya Ibnu 'Athiyyah mengemukakan: Wanita-wanita yang diharamkan untuk dinikahi itu banyak. Ibnu Abī 'Abalah membaca ayat tersebut: *man thāba* untuk menunjuk orang yang berakal. Sebagian mufasir mengatakan: *mā* pada ayat ini adalah keterangan waktu (*al-zharfiyah*), dengan demikian ayat itu berarti "Selama kalian menganggap perkawinan itu baik". Ibnu 'Athiyyah membantah dan menyatakan bahwa qiraat Ibnu Abī 'Abalah di atas lemah. Dia mengatakan: Penggunaan kata *mā* bukan *man*, karena tidak ingin menetapkan orang yang berakal, yang diinginkan hanyalah baik, dari aspek halalnya perempuan tersebut untuk dinikahi, seakan-akan dikatakan: Nikahilah oleh kalian wanita-wanita yang baik, yakni halal dinikahi. Perintah menikah di sini, untuk sekelompok orang bersifat anjuran,

[104] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 7.

[105] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 7; Menurut Al-Shābūniy ungkapan tersebut berarti *mā syi'tum* (apa yang kalian inginkan). Lihat al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr,* Jilid 1, h. 259.

sementara untuk kelompok yang lain hanya bersifat kebolehan, tergantung kondisi yang melingkungi orang yang bersangkutan. Kebanyakannya, nikah itu bersifat anjuran, sebagaimana sabda Rasul yang berarti: Siapa saja yang punya kemampuan untuk menikah, hendaklah dia menikah.[106]

Dalam penafsirannya ini, Ibnu ‘Athiyyah memberikan kritikan terhadap qiraat yang dianggapnya lemah dan sekaligus memberikan argumentasi yang mendukung pendapatnya tersebut. Di sisi lain, dia mengapresiasi perintah menikah pada ayat ini tergantung pada kondisi orang yang bersangkutan, mungkin bersifat anjuran dan mungkin pula hanya kebolehan.

2. *Sūrah al-Nisā* ayat empat:

وَ آتُواالنِّسَآءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ فَكُلُوْهُ هَنِيْئًا مَرِيْئًا

Ungkapan: *wa ātū al-nisā'a shaduqātihinna niħlah*, menurut Ibnu ‘Abbās, Qatādah dan Ibnu Juraij: Sasaran ayat ini adalah para suami. Allah memerintahkan mereka agar dengan sukarela memberikan mahar kepada pasangan-pasangan mereka. Menurut Abū Shāliħ: Sasaran ayat ini adalah para wali wanita yang akan dikawinkan, karena kebiasaan sebagian orang Arab, walinya memakan mahar yang diberikan kepada para wanita yang dikawinkan, lalu Allah menghapusnya dengan (ajaran) Islam dan memerintahkan agar mahar itu diberikan kepada wanita yang dikawinkan tersebut. Al-Mu‘tamir yang menerima riwayat dari ayahnya mengatakan: Hadhramiy menganggap bahwa yang dimaksudkan oleh ayat ini adalah mereka yang melakukan pernikahan dengan saling menukar anak perempuan tanpa mahar (untuk dinikahkan kepada anak laki-laki mereka masing-masing), lalu kepada mereka diminta agar memberikan mahar tersebut kepada para wanita yang mereka kawinkan. Menurut Ibnu ‘Athiyyah: Ayat ini memang berkaitan dengan ketiga kelompok ini sekaligus.[107]

Ungkapan: *niħlah* berarti pemberian kalian (laki-laki yang mengawini) perempuan-perempuan. Dikatakan bahwa Allah memberikan kepada para wanita, karena Allah menjadikan pemberian itu harus dilakukan oleh laki-laki, dan perempuan tidak diminta mengeluarkan sesuatu pun. Dikatakan juga bahwa *niħlah* itu bermakna *syir‘ah*, yakni sesuatu yang harus diikuti.

[106] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 7.
[107] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 8.

Dapat dikatakan: Seseorang mengikuti (*intaħala*) agama ini. Makna ini cocok, jika yang menjadi sasaran ayat adalah para wali dari wanita yang dinikahkan. Dengan demikian, makna ayat ini adalah: Hai para wali dari wanita yang dinikahkan, ikutilah mereka (para wanita yang dinikahkan) itu dengan pemberian (yang kalian minta dari para laki-laki pasangan mereka). Dengan pengertian ini, maka syariat pemberian mahar kepada para wanita yang dinikahi itu, juga berasal dari Allah swt.[108]

Ungkapan: *wa in thibna lakum fa kulūhu hanī'an marī'an*. Mitra bicara (*kum*) pada ayat ini, tergantung pada perbedaan pendapat terdahulu, apakah para suami atau para wali nikah. Maknanya adalah: Jika mereka yang dinikahkan itu dengan senang hati (tanpa paksaan dari siapa pun), memberikan mahar yang mereka terima. Ungkapan: *minhu,* yang dimaksud adalah mahar (*al-mahr*) atau pemberian (*al-ītā*). Begitulah pendapat ‘Ikrimah dan yang lainnya.[109]

Penafsiran Ibnu ‘Athiyyah ini memberikan penjelasan yang mudah dipahami.

3. *Sūrah al-Baqarah* ayat 229:

َالطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ أَوْ تَسْرِيْحٌ بِإِحْسَانٍ...

‘Urwah bin al-Zubayr, Qatādah, Ibnu Zayd dan yang lainnya mengatakan: Ayat ini menjelaskan bilangan talak yang seseorang dapat rujuk lagi tanpa mahar dan wali.[110] Hal ini membedakan ajaran Islam dengan yang ada pada zaman *Jāhiliyyah*, yang pada waktu itu mereka dapat rujuk lagi tanpa batas. Menurut Ibnu Mas‘ūd, Ibnu ‘Abbās, Mujāhid dan yang lainnya: Maksud ayat adalah mengenalkan talak itu sendiri. Maksudnya, siapa yang telah menalak isterinya untuk kedua kalinya, waspadalah untuk yang ketiga. Kalau dia menalaknya, hendaknya tanpa menzalimi hak-hak isterinya itu. Akan tetapi, kalau dia bermaksud mempertahankan pernikahannya, hendaklah dia menggaulinya dengan baik. Menurut Ibnu ‘Athiyyah, ayat ini mencakup kedua hal tersebut. Menurutnya, *al-imsāk bi al-ma‘rūf* itu adalah rujuk

[108] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 9; Juga Muħammad ‘Abduh/Muħammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār,* Jilid 4, h. 376.

[109] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 9; Juga Muħammad ‘Abduh/Muħammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār,* Jilid 4, h. 376-377; Juga Al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr,* Jilid 1, h. 259.

[110] Muħammad ‘Abduh menggunakan istilah *al-Thalāq al-Raj‘iy.* Lihat Muħammad ‘Abduh/Muħammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār,* Jilid 2, h. 383; Juga Al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr,* Jilid 1, h. 146.

setelah talak kedua sampai kepada menggauli isteri dengan baik dan harus memenuhi hak-hak suami-isteri. Sedangkan *al-tasrīħ* mengandung dua pengertian: pertama, membiarkan si isteri menyempurnakan idahnya untuk talak yang kedua dan dia mengawininya lagi. Ini adalah pendapat al-Suddiy dan al-Dhaħħāk. Kedua, dia menalak isterinya itu untuk yang ketiga, itulah yang dimaksud dengan *tasrīħ bi iħsān*. Ini adalah pendapat Mujāhid, 'Athā dan yang lainnya.[111]

Menurut Ibnu 'Athiyyah, pendapat ini menjadi kuat, dilihat dari tiga aspek. Pertama, diriwayatkan ada seorang laki-laki pada masa Rasul saw., yang bertanya: Ya Rasul, ayat ini menyebutkan dua kali talak, lalu mana yang ketiga? Rasul menjawab dengan sabdanya: Yaitu firman Allah: *aw tasrīħun bi iħsān*. Kedua, *al-tasrīħ* itu sendiri termasuk lafal talak, karena ada qiraat: *wa in 'azamū al-sarāħa* (*Sūrah al-Baqarah* ayat 228). Ketiga, penggunaan pola *taf'īl* pada kata *tasrīħ* yang menunjukkan makna berulang-ulang terhadap talak yang kedua. Kata ini tidak digunakan, jika yang dimaksud adalah meninggalkannya.[112] Di sini, Ibnu 'Athiyyah menguatkan pendapatnya dengan menggunakan argumentasi logis.

Berikut akan dieksplorasi pula penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan kehidupan ekonomi.

1. *Sūrah al-Baqarah* ayat 283:

وَ إِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَ لَمْ تَجِدُوْا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوْضَةٌ...

Menurut Ibnu 'Athiyyah, setelah Allah menganjurkan adanya kesaksian dan tulisan (dokumen) untuk kemaslahatan terpeliharanya harta dan agama,[113] Dia lanjutkan pula dengan menyebutkan hal-hal yang dapat menghalangi pembuatan dokumen tersebut. Untuk kondisi itu, Dia jadikan borg (*al-rahn*) sebagai penggantinya dan perjalanan Dia jadikan *nash* yang umumnya dapat menghalangi pembuatan dokumen dimaksud, apalagi jika dihubungkan dengan masa turun ayat ini, di mana sering terjadi peperangan. Dalam hal ini, semua kondisi yang menghalangi pembuatan dokumen tersebut, dapat dijadikan argumentasi untuk memberlakukan borg

[111] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 306; Juga Muħammad 'Abduh/Muħammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār,* Jilid 2, h. 387.
[112] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 306.
[113] Lihat contoh penafsiran Ibnu 'Athiyyah *Sūrah al-Baqarah* ayat 282 pada Bab III h.87-89.

dalam bermuamalah.[114] Dia mengemukakan bahwa mayoritas ulama mengatakan: (Pemberlakuan) borg dalam perjalanan merupakan ketetapan Alquran, sementara pemberlakuannya dalam kondisi berada di tempat domisili (*al-ħadhar*) merupakan ketetapan hadis. Menurutnya, pendapat ini memang baik, namun tidak memperlihatkan pandangan mendalam terhadap ayat Alquran. Jika ayat ini dipahami sebagai contoh konkret penghalang pembuatan dokumen dalam bermuamalah, maka secara kondisional, penghalang apa pun yang ditemukan, yang menyebabkan dokumentasi muamalah tersebut tidak dapat dilakukan, dapat digantikan dengan pemberlakuan borg, termasuk ketika orang yang melakukannya berada di tempatnya (domisili), kendati tingkat penghalang itu tidak seberat penghalang dalam perjalanan.[115]

Ibnu 'Athiyyah dalam penafsirannya ini, menjadikan konteks sosial ketika ayat Alquran diturunkan sebagai argumentasi dalam memperkuat pendapatnya. Dengan pemahaman kontekstual tersebut, menurutnya, pemahaman mendalam (komprehensif) terhadap makna ayat tersebut dapat diperoleh. Berkaitan dengan ayat ini, dia juga menggunakan beberapa syair sebagai *syāhid,* terutama yang berkaitan dengan qiraat.[116]

Berikut akan dieksplorasi penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan kriminalitas.

1. *Sūrah al-Baqarah* ayat 178:

يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ اْلأُنْثَى بِاْلأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيْهِ شَيْئٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَ أَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَالِكَ تَخْفِيْفٌ مِنْ رَّبِّكُمْ وَ رَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَالِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيْمٌ

Qishāsh hanya diberlakukan kepada seorang pembunuh yang melakukannya dengan sengaja (bukan karena tersalah) dan yang dibunuh tersebut bukanlah orang yang harus dibunuh (kafir setelah menjadi mukmin (*murtadd)*, berzina padahal pernah kawin, atau membunuh orang lain karena aniaya dan melampaui batas).[117]

---

[114] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 386; Juga Al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr,* Jilid 1. h. 179.

[115] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 386.

[116] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 386-387.

[117] Lihat kembali catatan kaki nomor 68, halaman 121. Lebih lanjut mengenai pemberlakuan *qishāsh* ini dapat dilihat antara lain Abū Yaħyā bin Zakariyyā al-

Ungkapan: *kutiba* berarti diwajibkan atau ditetapkan. Kata ini kebanyakannya digunakan dalam urusan yang kekal berkesinambungan. Dikatakan: *kutiba* dalam contoh ini sebagai informasi terhadap apa yang telah ada di *lawħ al-maħfūzh*. Gambaran wajib *qishāsh* adalah bahwa si pembunuh itu (wajib dibunuh) apabila wali si terbunuh berkeinginan menyerahkan urusannya kepada perintah Allah dan tunduk kepada ketegasan syariat, dan si wali berkewajiban menyaksikan (pembunuhan) si pembunuh itu dan meninggalkan tindakan berlebihan terhadap orang lain, sebagaimana yang telah terjadi di kalangan orang-orang Arab, yang harus melakukan pembunuhan dalam pelaksanaan kisas adalah keluarga si pembunuh itu sendiri. Pemerintah dan penanggung jawab pelaksanaan *qishāsh* (*ulū al-amri*) berkewajiban melaksanakannya dan menegakkan hukum (*al-ħudūd*). *Qishāsh* bukanlah harga mati yang tidak dapat ditawar-tawar, kepastian itu hanyalah agar tidak membawa kepada permusuhan berkepanjangan. Akan tetapi, jika ada kerelaan dari wali si terbunuh untuk tidak memberlakukan *qishāsh,* baik dengan membayar diat atau memaafkan tanpa syarat, maka hal itu dibolehkan.[118] Ayat ini mengajarkan bahwa *qishāsh* adalah batas akhir saling membenci antara kedua belah pihak. Ungkapan: *al-qishāsh* terambil dari *qashsha al-atsara*, yang berarti merintis jalan yang dapat diikuti oleh orang berikutnya. Di sini, seakan-akan si pembunuh itu merintis pembunuhan, lalu diikuti oleh orang-orang berikutnya.[119] Ungkapan: *al-qatlā,* merupakan bentuk plural (jamak) dari *qatīl*, ia adalah lafal feminisasi (*ta‘nīts*) *al-jamā‘ah,* yang digunakan untuk orang sebagai sesuatu yang tidak disenangi. Oleh karena itu, digunakan pola seperti ini untuk kata-kata: *jarħā*, yang berarti orang-orang yang terluka; *zamnā*, yang berarti orang-orang yang merana; *ħamqā*, yang berarti orang-orang yang dungu; *shar‘ā*, yang berarti orang-orang yang sakit ayan; dan *garqā,* yang berarti orang-orang yang tenggelam.[120]

Sampai di sini, penjelasan Ibnu ‘Athiyyah mengenai penerapan *qishāsh* ini dianggap cukup jelas, mulai dari pengertiannya, pemberlakuannya, pihak-pihak yang terkait dengan pelaksanaannya, sampai pada tata-caranya. Di sini, Ibnu

---

Anshāriy, *Fatħ al-Wahhāb bi Syarħ Manhaj al-Thullāb,* Juz 1, (T. t.: Dār al-Fikr, t. th.,), h. 126.

[118] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 244; Juga al-Shābūniy, *Rawā'i‘ al-Bayān: Tafsīr Āyāt al-Aħkām,* Juz 1, h. 121.

[119] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 244.

[120] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 244.

‘Athiyyah juga menjelaskan hikmah diberlakukannya *qishāsh* adalah agar tidak terjadi permusuhan berkepanjangan dan *qishāsh* itu sendiri bukanlah harga mati yang tidak dapat ditawar-tawar.

2. *Sūrah al-Mā'idah* ayat tiga puluh delapan:

وَ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَآءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللهِ وَ اللهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ

Menurut Ibnu ‘Athiyyah, mengambil barang orang lain itu bermacam-macam, tergantung pada kondisi ketika pengambilannya. Dikatakan merampok, jika pengambilannya sepengetahuan orang yang dirampok atau ada orang lain yang menyaksikannya. Disebut mengkhianati, jika pengambilannya melalui pembelanjaan atau penggunaan harta, barang, atau uang apa pun. Dan dinamakan mencuri, jika pengambilannya tanpa sepengetahuan orang yang dicuri, tersembunyi dari orang banyak. Yang terakhir inilah yang secara khusus dijatuhi hukuman potong tangan dan sedikit sekali penghalangnya. Allah menjaga manusia melalui lisan Rasul-Nya bahwa potong tangan itu hanya dapat dilakukan berdasarkan kondisional tertentu, di antaranya; pertama, mengeluarkan barang yang tersimpan, kedua, kadar barang yang dicuri masih diperselisihkan oleh para ahli ilmu, ketiga, si pencurinya mengetahui bahwa mencuri itu dilarang, keempat, hasil curian itu boleh untuk dimiliki.[121] Ungkapan: *al-sāriqu* pada ayat ini adalah umum, namun yang dimaksudkan adalah khusus. Mengenai kadar barang yang dicuri untuk dapat memberlakukan potong tangan itu. ‘Umar bin al-Khaththāb, ‘Utsmān bin ‘Affān, ‘Aliy, ‘Ā'isyah, ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz, al-Awzā’iy, al-Layts, al-Syāfi‘iy, dan Abū Tsawr menyatakan: Tidak dilakukan potong tangan, kecuali kadar barang yang dicuri bernilai seperempat Dīnār atau lebih.[122] Pendapat ini didasarkan atas sebuah hadis yang tegas. Imām Mālik berpendapat: Potong tangan diberlakukan terhadap pencurian yang mencapai nilai seperempat Dīnār atau tiga Dirham. Jika seorang pencuri mencuri dua Dirham, yang nilainya kurang dari seperempat Dīnār untuk menghindari potong tangan tersebut, tangannya tidak akan dipotong, begitu pula yang sepadan dengan itu. Tidak dipotong tangannya, kecuali seseorang yang mencuri sampai batas tiga Dirham, terlepas dari banyak atau sedikitnya

[121] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 188.
[122] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 188; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 1, h. 612 .

frekuensinya mencuri. Isħāq bin Rāhawayhi dan Aħmad bin Ħanbal berpendapat: Jika nilai barang atau harta yang dicuri itu seperempat Dīnār atau tiga Dirham, seorang pencuri dipotong tangannya, terlepas dari banyak atau sedikitnya frekuensinya mencuri. Dalam hal pemotongan tangan pencuri ini, ada pendapat keempat, yaitu: Tidak berlaku potong tangan, kecuali mencapai nilai lima Dirham. Pendapat ini dikemukakan oleh Sulaymān bin Yasār, Ibnu Abī Laylā, dan Ibnu Syibrimah berdasarkan riwayat dari 'Umar. Anas bin Mālik juga mengatakan: Abū Bakar memotong tangan orang yang keranjingan mencuri (*mujannin*), nilainya adalah lima Dirham. Ibnu 'Athiyyah mengatakan: Tidak ada argumentasi yang kuat mengenai nilai pencurian yang mewajibkan potong tangan itu lima Dirham.[123] Sampai di sini, terlihat penafsiran Ibnu 'Athiyyah yang mengutip banyak riwayat, namun secara tegas dia memberikan penilaiannya terhadap riwayat atau pendapat yang dikutipnya dan melakukan *tarjīħ*. Di sini terlihat bahwa Ibnu 'Athiyyah memiliki kekayaan kosakata, sehingga dia dapat membedakan dengan jelas perbedaan makna masing-masing kosakata tersebut.

Ada larangan Alquran yang tidak terlihat secara langsung berkaitan dengan kriminalitas, namun sangat terkait, bahkan dampaknya dapat dirasakan oleh masyarakat. Hal dimaksud adalah larangan meminum minuman keras dan berjudi. Berikut akan dieksplorasi penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan hal tersebut.

Sūrah al-Mā'idah ayat Sembilan puluh:

يَآ أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الأَنْصَابُ وَ الأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوْه لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ

Menurut Ibnu 'Athiyyah, yang menjadi mitra bicara ayat ini adalah orang-orang beriman secara keseluruhan, karena hal-hal yang dilarang di sini menyangkut syahwat dan kebiasaan *jāhiliyyah* yang merasuk ke dalam jiwa kebanyakan orang beriman.[124] *Al-Khamr* berasal dari kata *khamara* yang berarti *satara,* yakni menutupi. Nabi bersabda: *Khammirū al-Inā'a,* dalam arti tutuplah bejana kalian. Dari kata ini pula digunakan istilah *khimār* yang berarti kerudung atau penutup kepala perempuan. Mengingat bahwa *khamr* itu menutupi akal, maka ia dinamakan juga *khamr*. Semula *khamr* itu adalah air anggur

[123] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 188.
[124] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* jilid 2, h. 232.

yang mendidih sekalipun tidak direbus, atau direbus namun tidak sampai mendidih sempurna. Selanjutnya, apa saja yang diminum lalu mengakibatkan akal tertutup dinamakan pula *khamr*. Ibnu 'Athiyyah mengutip sabda Rasul: Setiap yang memabukkan adalah *khamr* dan setiap *khamr* hukumnya *ħarām*. Apa yang memabukkan karena banyak (meminumnya), maka (meminumnya) sedikit juga adalah *ħarām*.[125] *Al-Maysir* mengandung perjudian (*qimār*), kelezatan karena jiwa kosong, dan di satu sisi memberi manfaat. Dan *al-Anshāb* adalah batu yang di sisinya dilakukan penyembelihan, karena diyakini bahwa batu itu punya keutamaan, atau patung-patung yang penyembelihan dilakukan di sisi mereka dan karena mereka. Sedangkan *al-Azlām* adalah pengundian dengan menggunakan tiga pilihan: tidak, ya, dan lupakan.[126] Semua ini (*al-khamr, al-maysir, al-anshāb,* dan *al-azlām*) adalah *rijs,* yang menurut Ibnu Zayd berarti *syarr,* yakni kejahatan. Menurut Ibnu 'Abbās: *rijs* berarti *sukhth,* yakni kebencian. Ungkapan ini kadang-kadang digunakan untuk sesuatu yang berbau busuk (*natin*), atau yang banyak cacatnya (*'adzrah/'udzrah*), atau kotoran (*aqdzār*). *Al-Rijzu* hanya digunakan untuk siksaan (azab) dan *al-riksu* hanya digunakan untuk yang banyak cacatnya, sementara *al-rijsu* digunakan untuk keduanya. Dalam hal ini Allah memerintahkan dengan ungkapan *ijtināb* (menjauhi) dalam bentuk kata kerja perintah (*ijtanibūh*) dikawal oleh sejumlah hadis, karenanya semua ulama sepakat bahwa semua yang disebutkan tadi hukumnya haram (terlarang).[127] Dengan penafsiran ini, maka semua jenis minuman yang memabukkan dan perjudian hukumnya haram dan seharusnya dijauhi sepenuhnya. Dalam konteks kehidupan masyarakat di Indonesia, penggunaan obat-obatan terlarang masih terasa sangat sulit untuk diberantas, padahal dampak negatifnya dapat dilihat dan dirasakan oleh masyarakat banyak.

Berkaitan dengan *khamr* dan *al-maysir,* yang pada *Sūrah al-Baqarah* ayat 219 yang menyebutkan dalam keduanya ada manfaat, Ibnu 'Athiyyah mengutip pendapat Mujāhid yang menyatakan bahwa manfaat *khamr* adalah dari hasil penjualannya. Akan tetapi menurut Ibnu 'Athiyyah, Allah memberitahukan bahwa dosanya lebih besar dari manfaat yang diperoleh, karena bakal menerima kesengsaraan di akhirat. Untuk itu dia mengemukakan argumentasi bahwa Nabi saw. melaknat *khamr* dan bersamanya dilaknat pula sepuluh kelompok,

[125] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar …,* Jilid 1, h. 292.
[126] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 232-233.
[127] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, 233.

yaitu: penjualnya, pembelinya, orang yang dibelikan untuknya, pemerasnya (pembuatnya), orang yang diperaskan untuknya, pemberi minum untuk orang lain, peminumnya, pembawanya, orang yang dibawakan *khamr* itu kepadanya, dan yang memakan harga penjualannya.[128] Dengan alasan ini, berarti semua pihak yang terkait dengan *khamr* tersebut memperoleh dosa.

Berikut akan dieksplorasi penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan pengadilan.

1. *Sūrah al-Baqarah* ayat 188:

وَ لاَ تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تُدْلُوْا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوْا فَرِيْقًا مِنْ أَمْوَلِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ

Mitra bicara ayat ini adalah umat Muhammad saw. Maknanya adalah: Janganlah sebagian kalian memakan harta sebagian yang lain.[129] Harta-harta itu disandarkan kepada kata ganti orang yang dilarang itu sendiri (*kum*), karena setiap orang terlarang memakan harta orang yang lainnya. Hal ini sama dengan yang diungkapkan oleh *Sūrah al-Baqarah* ayat delapan puluh lima: *taqtulūna anfusakum*. Larangan ayat ini mencakup; perjudian, penipuan, perampokan, mengingkari hak-hak orang, dan yang lainnya, namun tidak termasuk penipuan dalam jual-beli, karena pada yang terakhir ini, penjualnya mengetahui hakikat yang dia jual. Karena itu, seakan-akan dia memberikan hasil penipuan jual-beli itu kepada dirinya sendiri.[130] Sekelompok ulama mengatakan: Maksud ayat *wa lā ta'kulū amwālakum baynakum bi al-bāthil* adalah di tempat-tempat bermain, hiburan, minuman, dan pengangguran. Oleh karena itu penyandaran harta kepada pemiliknya (orang yang dilarang itu sendiri). Ungkapan: *wa tudlū bihā*, seseorang dikatakan melemparkan argumentasi atau urusan yang dengannya dia mengharapkan keberhasilan, diserupakan dengan orang yang melemparkan timba ke sumur, yang dengan timba itu dia mengharapkan air.[131] Sekelompok ulama mengatakan: Makna ayat ini adalah kalian segera membawa harta itu kepada persengketaan, yang kalian mengetahui bahwa argumentasi berpihak pada kalian, mungkin

[128] Ibnu Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 294.

[129] Menurut Muħammad 'Abduh ungkapan memakan di sini secara mutlak berarti mengambil harta orang lain. Hal ini telah diketahui sebelum turunnya Alquran. Lihat Muħammad 'Abduh/Muħammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār,* Jilid 2, h. 195.

[130] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 260.

[131] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 260; Al-Shābūniy secara tegas menyatakan maksud ayat ini adalah membawanya ke pengadilan dengan melakukan sogok (*risywah*). Lihat Al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr,* Jilid 1, h. 125.

karena yang membantah kalian itu tidak mempunyai keterangan apa pun, atau harta itu adalah harta amanah, seperti harta anak yatim dan yang serupa, di mana keterangan yang dapat didengar hanya dari si penerima amanah tersebut.[132] Penggunaan Huruf *Bā* di sini adalah sebagai sebab, karena itu dikatakan makna ayat ini adalah: Harta itu kalian gunakan untuk menyogok (hakim) sebab kalian dapat memakannya lebih banyak. Dengan demikian, *bā* tersebut benar-benar dalam arti melekat (karena yang digunakan untuk menyogok itu adalah harta yang dipersengketakan itu juga). Pendapat ini sangat kuat, karena para penegak hukum itu merupakan tempat yang diduga banyak menerima sogokan, kecuali orang yang terpelihara dari sogokan itu, dan ini sedikit sekali. Di sisi lain, kedua ungkapan *irsāl al-dalwi* yang dimaknai mengajukan sengketa, dan *al-risywah* yang berarti sogokan, sangat relevan dengan urusan pengadilan. Dengan memberikan sogokan tersebut, seakan-akan dia menunaikan hajatnya. Ungkapan: *bi al-itsmi* berarti dengan aniaya dan melampaui batas. Hal itu dinamakan dosa, karena makna itu berkaitan dengan si pelakunya. Ungkapan: *wa antum ta'lamūn* maksudnya kalian telah melakukan kebatilan dan dosa. Ungkapan ini menunjukkan intensitas dan kelancangan dalam melakukan maksiat.[133] Dalam menafsirkan ayat ini, Ibnu 'Athiyyah menggunakan argumentasi dan memberikan analogi dalam memahami makna ayat, baik dengan penggunaan ungkapan oleh Alquran sendiri pada ayat yang lain, atau dengan penggunaan ungkapan oleh orang-orang Arab.

2. *Sūrah al-Nisā* ayat lima belas:

وَاللاَّتِيْ يَأْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوْا فَأَمْسِكُوْهُنَّ فِي الْبُيُوْتِ حَتَى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيْلاً

Ungkapan: *al-lātī* adalah nama yang menunjukkan plural (*ismu jam'in*) dari *al-latī*, *ismu jam'in* lainnya adalah *al-lawātī*, atau digunakan pula *al-lā'ī*.[134] Ungkapan: *al-fāħisyah* di sini bermakna

[132] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 260; Al-Zamakhsyariy mengatakan bahwa dengan keputusan pengadilan yang direkayasa, baik dengan saksi palsu atau sumpah dusta atau dengan *al-shulħu* sekalipun, namun hasil yang berpihak kepadanya itu adalah suatu kezaliman, agar dia dapat memakan harta orang lain. Lihat al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 1, h. 340; Juga Muħammad 'Abduh/ Muħammad Rasyīd Ridha, *Tafsīr al-Manār,* Jilid 2, h. 199.

[133] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 260.

[134] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 21; Juga Muħammad 'Abduh/Muħammad Rasyād Ridhā, *Tafsār al-Manār,* Jilid 4, h. 435.

"zina". Meskipun setiap perbuatan maksiat dinamakan *fāħisyah*, namun penggunaan *alif* dan *lām* di sini menunjukkan kekhususan itu (*al-‘ahd*).[135] Ungkapan: *min nisā'ikum* penyandaran kepada kata *kum* menunjukkan makna Islam, jadi maksudnya adalah isteri-isteri yang muslim, karena kadang-kadang wanita yang kafir juga adalah keturunan orang-orang muslim, dan dalam hal ini orang tersebut tidak termasuk kategori ini. Khusus untuk zina ini, Allah jadikan kesaksiannya tidak sempurna, kecuali empat orang, sebagai sikap kasar terhadap penuduh dan melindungi hamba-hamba Allah. Sekelompok orang mengatakan: Empat orang saksi itu secara berurutan, dua orang masing-masing untuk seorang yang berzina tersebut.[136] Menurut Ibnu ‘Athiyyah, pendapat ini lemah. Menurut ‘Ubādah bin al-Shāmit, al-Ħasan, dan Mujāhid: Ayat ini menjelaskan bahwa hukuman pertama bagi wanita yang berzina adalah dikurung di rumah, kemudian di*naskh* dengan hukuman berikutnya, setelah itu di*naskh* lagi oleh *Sūrah al-Nūr,* dan hukum rajam bagi orang yang berzina yang pernah kawin.[137] Sampai di sini, dapat diketahui bahwa Ibnu ‘Athiyyah telah memberikan penilaiannya terhadap riwayat-riwayat yang dia kutip untuk menafsirkan ayat ini, setelah itu dia melakukan *tarjīħ*.

Berikut akan dieksplorasi pula penafsiran Ibnu ‘Athiyyah berkaitan dengan kehidupan kenegaraan/pemerintahan.

1. *Sūrah al-Nūr* ayat lima puluh lima:

وَعَدَ اللهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي اْلأَرْضِ
كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ ...

Diriwayatkan sebab turun ayat ini adalah bahwa seorang sahabat Nabi saw. mengadukan susahnya menghadapi musuh, ketakutan yang menyelimuti mereka, serta mereka tidak dapat meletakkan senjata mereka, lalu diturunkan ayat ini secara umum ditujukan kepada umat Nabi tersebut. Ungkapan: *fī al-ardhi* maksudnya adalah negeri-negeri yang berdekatan dengan kaum muslimin pada waktu itu dan negeri-negeri yang berada di bawah kekuasaan negeri jiran tersebut.[138] Yang dimaksud dengan

[135] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 21. Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 1, h. 511; Juga al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr…,* Jilid 1, h. 331; Juga Muħammad ‘Abduh/Muħammad Rasyād Ridhā, *Tafsār al-Manār,*Jilid 4, h. 435; Juga Al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr,* Juz 1, h. 265.

[136] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 21.

[137] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 21; Juga al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr…,* Jilid 1, h. 332.

[138] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 4, h. 192; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 3, h. 73.

istikhlāfuhum adalah bahwa negeri-negeri yang disebutkan tadi akan mereka kuasai dan mereka akan menjadi penduduk negeri-negeri itu, sebagaimana yang terealisasi di Syām, 'Irāq, Khurāsān, dan Maroko (*al-Magrib*).[139] Menurut al-Dhaħħāk dalam kitab al-Naqqāsy,[140] ayat ini mencakup pemerintahan Abū Bakr, 'Umar, 'Utsmān, dan 'Aliy, karena mereka adalah orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal-amal salih. Dan Rasul pun pernah bersabda: Kekhalifahan sesudahku adalah tiga puluh tahun.[141] Menurut Ibnu 'Athiyyah, yang benar adalah bahwa ayat ini berbicara tentang kekuasaan kaum muslimin secara umum. Huruf *Lām* pada ungkapan: *layastakhlifannahum* adalah *lām al-qasam* (sumpah). Dengan demikian, ayat ini berarti Allah bersumpah dengan janji-Nya bahwa orang-orang yang beriman akan menjadi penguasa di negeri-negeri yang telah dijanjikan tersebut.[142] Di sini diinformasikan bahwa, sebuah negara dapat dikuasai oleh negara yang lain, jika bangsa negara tersebut tidak mampu mempertahankannya, terutama pada waktu itu. Ibnu 'Athiyyah dalam penafsirannya, mengemukakan kritikan terhadap pendapat yang dianggapnya lemah.

2. *Sūrah al-Nisā* ayat lima puluh delapan:

إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا اْلأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِ...

Menurut 'Aliy bin Abī Thālib, Zayd bin Aslam, Syahr bin Ħūsyab, dan Ibnu Zayd: Mitrabicara ayat ini adalah pemerintah muslimin secara khusus. Ibnu 'Athiyyah lebih tegas lagi menyatakan bahwa ayat ini ditujukan kepada Nabi saw. dan para pemerintahnya, kemudian termasuk pula orang-orang sesudah mereka.[143] Menurut Ibnu Jurayj dan yang lainnya: Mitrabicara ayat ini adalah Nabi saw. dalam urusan kunci Ka'bah, ketika dia mengambilnya dari 'Utsmān bin Thalħah bin Abī Thalħah al-'Abdariy dan dari saudara sepupunya, Syaybah bin 'Utsmān bin Abī Thalħah. Kunci itu diminta oleh pamannya 'Abbās bin 'Abd al-Muththalib, dia juga meminta agar urusan menjaga Ka'bah dan Air Zamzam diserahkan kepadanya. Rasul lalu masuk ke Ka'bah

---

[139] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 4, h. 192-193; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 3, h. 73.

[140] Kitab al-Naqqāsy ini berjudul, *Syifā al-Shudūr.* Lihat 'Abd al-Salām, "Muqaddimah"…, Jilid 1, h. 20.

[141] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 4, h. 193; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 3, h. 73.

[142] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 4, h. 193; Juga Al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr,* Jilid 2, h. 347.

[143] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 70.

dan menghancurkan berhala-berhala yang ada di sana, setelah itu dia keluar ke Maqām Ibrāhīm, dan Jibril pun datang membawa ayat ini. Setelah itu Rasul memanggil ‘Utsmān dan Syaybah, seraya berkata: Ambillah oleh kalian berdua kunci ini, tidak ada yang akan merebutnya dari kalian, kecuali orang zalim”.[144] Menurut Makkiy, semula Syaybah tidak mau menyerahkan kunci itu, kemudian dia menyerahkannya kepada Nabi seraya berkata: Ambillah kunci ini dengan amanah Allah. Berkaitan dengan sebab turun ayat ini, para periwayat menggunakan redaksi yang berbeda, namun intinya sama. Akan tetapi Ibnu ‘Abbās berpendapat: Mitrabicara ayat ini adalah para wali yang diminta untuk memberikan nasihat kepada para isteri yang melakukan *nusyūz* atau yang serupa, lalu mengembalikan mereka kepada suami-suami mereka.[145] Menurut Ibnu ‘Athiyyah: Yang jelas, ayat ini bersifat umum untuk semua orang. Sementara sebab turunnya, sebagaimana disebutkan, mencakup para penguasa (pemerintah) yang mengatur amanat dalam membagi harta, menolak kezaliman, melaksanakan pemerintahan dengan adil, dan yang lainnya.[146] Di sini, Ibnu ‘Athiyyah memberikan kritikan terhadap pendapat Ibnu ‘Abbās yang membatasi makna ayat ini. Dia membiarkan keumuman makna ayat tersebut, walaupun ayat ini dilatarbelakangi oleh kondisi tertentu bekaitan dengan kunci Ka‘bah.

Berikut akan dieksplorasi pula penafsiran Ibnu ‘Athiyyah berkaitan dengan hubungan bilateral.

1. *Sūrah al-Nisā* ayat sembilan puluh:

إِلاَّ الَّذِيْنَ يَصِلُوْنَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيْثَاقٌ أَوْ جَآءُوْكُمْ حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوْكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوْا قَوْمَهُمْ وَ لَوْ شَآءَ اللهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوْكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوْكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ ,وَ أَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيْلاً

Ketentuan ini berlaku pada masa awal Islam, sebelum orang-orang diperintahkan untuk patuh. Pada waktu itu Rasul saw. telah melakukan perdamaian dengan beberapa kabilah Arab. Orang-orang musyrik yang tidak melakukan perdamaian dengan

[144] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 70; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 1, h. 535 dengan redaksi yang berbeda; Juga Al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr,* Jilid 1, h. 284.

[145] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 70.

[146] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 70; al-Zamakhsyariy secara tegas menyatakan *Umarā al-Ħaqq* (Pemerintahan yang benar bukan yang zalim). Lihat al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 1, h. 525.

Rasul, namun mereka di bawah kendali kabilah yang melakukan perdamaian, dihukumkan sama dengan orang yang melakukan perdamaian tersebut.[147] 'Ikrimah, al-Suddiy, dan Ibnu Zayd berpendapat: Setelah Islam menjadi semakin kuat, pembelanya bertambah banyak, ayat ini dan yang sesudahnya, di*naskh* oleh ayat yang terdapat pada *Sūrah al-Tawbah*.[148] Ungkapan: *yashilūna* pada ayat ini bermakna *yantasibūn*, yakni bergabung atau berafiliasi.[149] Ibnu 'Athiyyah mengatakan: Pendapat ini tidak benar. Menurut al-Thabariy, Rasul saw. memerangi orang-orang Quraisy, padahal mereka adalah kerabat yang lebih awal terhadap Islam. Kerabat yang hanya karena perjanjian damai, tentu lebih utama diperangi. Jika dikatakan bahwa Nabi tidak memerangi orang-orang Quraisy, kecuali setelah ayat ini di*naskh,* maka dapat dijawab dengan fakta sejarah bahwa *Sūrah al-Tawbah* yang me*naskh* ayat ini, diturunkan setelah *Fatħ Makkah* dan orang-orang Quraisy telah memeluk Islam".[150] Sampai di sini, Ibnu 'Athiyyah melakukan kritik dalam penafsirannya, bahkan dia memperkuat pendapatnya dengan argumentasi yang diperkuat oleh fakta sejarah.

2. *Sūrah al-Tawbah* ayat empat:

إِلاَّ الَّذِيْنَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوْكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوْا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوْا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِيْنَ

Yang dikecualikan pada ayat ini adalah orang-orang musyrik yang telah mengadakan perjanjian damai dengan orang-orang muslim, yang disebutkan pada ayat satu *Sūrah al-Tawbah*. Perjanjian damai tersebut masih tersisa selama sembilan bulan dan mereka tetap mematuhi isi perjanjian dimaksud. Menurut Qatādah, mereka itu adalah orang-orang Quraisy yang terikat dengan Perjanjian Hudaibiyah. Menurut Ibnu 'Athiyyah, pendapat Qatādah ini tertolak dengan masuk Islamnya orang-orang Quraisy pada waktu *Fatħu Makkah,* sebelum terjadinya permakluman (*adzān*) yang juga disebutkan pada ayat tiga *Sūrah al-Tawbah* ini. Ungkapan: *yuzhāhirū* bermakna *yu'āwinū*, yakni saling memberi pertolongan. Terambil dari kata *al-zhahru* yang

[147] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 89; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 1, h. 551; Juga al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr,* Jilid 1, h. 372; Juga al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr,* Jilid 1, 295; Juga Muħammad 'Abduh/Muħammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār,* Jilid 5, h. 326.

[148] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 89.

[149] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 90; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 1, h. 551.

[150] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 90.

berarti belakang. Seseorang menyandarkan belakangnya kepada belakang orang lain, sehingga mereka saling menopang.[151] Ungkapan: *inna Allāha yuħibbu al-muttaqīn* merupakan peringatan bahwa menunaikan janji itu termasuk bagian dari takwa[152]. Dalam penafsirannya ini, Ibnu ‘Athiyyah memberikan kritik terhadap pendapat Qatādah. Di samping itu, dia juga menafsirkan ayat dengan melihat korelasinya dengan ayat-ayat sebelum dan sesudahnya, yang secara khusus akan dibahas pada bab VI.

3. *Sūrah al-Mumtaħanah* ayat delapan sampai sembilan:

لاَ يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَلَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَ تُقْسِطُوْا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ. إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِيْنَ قَاتَلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَ أَخْرَجُوْكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوْا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولاَئِكَ هُمُ الظَّالِمُوْنَ

Berbeda pendapat ulama tafsir mengenai orang-orang yang kaum muslimin tidak dilarang oleh Allah untuk berbuat baik dan bertindak adil kepada mereka. Mujāhid berpendapat: Mereka penduduk Mekah yang beriman, namun tidak melakukan hijrah. Mereka termasuk dalam predikat tidak baik, karena meninggalkan kewajiban berhijrah.[153] Ulama lainnya mengatakan: Mereka adalah penduduk Mekah dan lainnya, yang beriman dan tidak melakukan hijrah. Menurut al-Ħasan dan Abū Shāliħ: Mereka adalah suku Khuzā‘ah, Banī al-Ħārits bin Ka‘b, beberapa suku Arab yang kafir, namun mereka suka membantu Nabi saw. dan menyukai kemenangannya. Di antara suku-suku Arab tersebut adalah Kinānah, Banū al-Ħārits bin ‘Abd Manāt dan Muzayyinah. Kelompok lainnya lagi mengatakan: Mereka adalah orang-orang Quraisy yang kafir, yang tidak memerangi (kaum muslimin), dan yang tidak mengusir mereka serta tidak menampakkan satu kejahatan pun.[154] Kedua pendapat yang terakhir ini, hukumnya telah di*naskh* oleh ayat yang mewajibkan berperang, yaitu:

---

[151] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 3, h. 7-8.

[152] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 3, h. 8; Juga al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr…,* Jilid 1, h. 675; Juga al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr,* Jilid 1, h. 523. Menurut Al-Zamakhsyariy yang termasuk bagian dari takwa adalah tidak menyamakan antara dua kelompok; pertama yang setia kepada janji perdamaian, kedua, yang mengingkari janji perdamaian. Lihat al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 2, h. 174.

[153] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 5, h. 296; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 4, h. 91-92.

[154] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 5, h. 296.

Sūrah al-Tawbah ayat lima.[155] Menurut ‘Abdullāh bin al-Zubayr: Mereka adalah para wanita dan anak-anak dari orang-orang kafir. Dia mengatakan bahwa sebab turun ayat ini berkaitan dengan Ummu Asmā (ibunya Asmā). Ketika Asma meminta izin kepada Nabi (untuk tidak melakukan hijrah), karena baktinya dan hubungannya dengan wanita itu. Lalu Nabi memberinya izin. Perempuan itu sebenarnya adalah bibinya (Saudari ibunya) yang dalam hadis itu disebutnya ibu.[156] Abū Ja‘far bin al-Naħħās dan al-Tsa‘labiy mengatakan: Mereka adalah orang-orang beriman yang lemah yang tidak mampu melaksanakan hijrah. Menurut Ibnu ‘Athiyyah, ini adalah pendapat yang lemah. Murrah al-Hamdānī dan ‘Athiyyah al-‘Awfiy mengatakan: Ayat ini diturunkan berkaitan dengan Banī Hāsyim, di antara mereka adalah al-‘Abbās.[157] Ungkapan: *al-ladzīna qātalū fī al-dīni wa akhrajū* mereka adalah orang-orang Quraisy yang durhaka.[158] Dalam penafsirannya ini, Ibnu ‘Athiyyah memberikan kritik terhadap pendapat tertentu yang menurutnya tidak tepat.

Berikut akan dieksplorasi penafsiran Ibnu ‘Athiyyah berkaitan dengan hubungan antara orang kaya dan orang miskin.

1. *Sūrah al-Dzāriyāt* ayat sembilan belas:

وَ فَيْ أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّآئِلِ وَ الْمَحْرُوْمِ

Ungkapan: *wa fī amwālihim ħaqqun*, ayat ini termasuk *muħkamah,* dan yang dimaksud dengan hak di sini adalah anjuran (*nadb*), bukan kewajiban. Ungkapan: *ma‘lūm* berarti yang sudah dikenal. Menurut Mundzir bin Sa‘d, yang dimaksudkan adalah zakat yang wajib. Pendapat ini lemah, karena kewajiban zakat terjadi di Madinah, sedangkan ayat ini diturunkan di Mekah (*Makkiyyah*). Kelompok yang menggunakan takwil mengatakan: Semula memang hanya anjuran, namun kemudian di*naskh* dengan kewajiban zakat. Pendapat ini juga tidak kuat menurut Ibnu ‘Athiyyah, karena yang Allah syariatkan di Mekah sebelum hijrah adalah berupa sesuatu yang diambil dari sejumlah harta (*al-amwāl*).[159]

---

[155] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 5, h. 296; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 4, h. 92; Juga al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr…,* Jilid 4, h. 281.

[156] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 5, h. 296-297. Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 4, h. 92; Juga al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr…,* Jilid 4, h. 282; Juga al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr,* Jilid 3, h. 363-364.

[157] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 5, h. 297.

[158] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 5, h. 297; Juga al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr…,* Jilid 4, h. 282.

[159] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 5, h. 175; Juga Al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr,* Jilid 3, h. 252.

Terjadi perbedaan pendapat mengenai ungkapan: *al-maħrūm*, yang menurut Ibnu ʻAthiyyah karena campur aduk yang dilakukan oleh ulama belakangan, padahal hanya mengandung satu makna, namun ulama salaf menyebutkannya sebagai contoh nyata pada waktu itu, antara lain adalah: Pertama, orang yang kemungkinan memperoleh rezekinya menjauh setelah dia mendekatinya, sehingga dia menjadi orang yang miskin lagi papa, namun orang ini tidak mau meminta-minta. Orang ini mempunyai hak pada harta orang-orang kaya, sebagaimana orang yang meminta-minta. Kedua, al-Syaʻbiy mengatakan: Saya penat untuk mengetahui makna *al-maħrūm.* Ketiga, menurut Ibnu ʻAbbās: Keterbatasan-keterbatasan yang dalam Islam adalah orang yang tidak mempunyai sumber penghasilan (*sahmu mālin*) atau pekerjaan terbatas. Keempat, menurut Abū Qalābah: Datang banjir yang menghanyutkan harta seseorang. Kelima seorang sahabat Nabi mengatakan: Kehilangan harta seperti dibawa banjir itulah yang disebut *al-maħrūm*. Keenam, Zayd bin Aslam mengatakan: Orang yang mempunyai buah-buahan, namun buah-buahan itu nyasar, sehingga tidak sampai kepadanya. Ibnu ʻAthiyyah membuat simpulan yang mencakup semua pengertian tersebut dengan mengatakan: Orang yang tidak mempunyai harta apa pun karena ditimpa kepapaan. Jika tidak demikian, maka orang yang kehilangan hasil panen berupa buah tadi, ternyata masih mempunyai banyak harta yang lain. Orang yang seperti ini, tentunya disepakati tidak termasuk orang yang dimaksudkan oleh ayat ini.[160] Dalam penafsirannya ini, Ibnu ʻAthiyyah melakukan penyimpulan secara induktif dalam memberikan pengertian *al-maħrūm*.

2. *Sūrah al-Maʻārij* ayat dua puluh empat sampai dua puluh lima :

وَالَّذِيْنَ فِيْ أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُوْمٌ لِلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ

Menurut Qatādah dan al-Dhaħħāk: *al-Ħaqq al-maʻlūm,* adalah zakat wajib.[161] Menurut al-Ħasan, Mujāhid, dan Ibnu ʻAbbās: Ayat ini berkaitan dengan hak-hak yang ada di dalam harta selain zakat dan apa yang dianjurkan oleh syariat berupa bantuan (*al-muwāsāh*).[162] Ibnu ʻUmar, Mujāhid, al-Syaʻbiy, dan kebanyakan

[160] Ibnu ʻAthiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 5, h. 175; Al-Zamakhsyariy menafsirkannya dengan "orang yang diduga kaya karena tidak mau meminta, sehingga tidak diberi sedekah". Lihat al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 4, h. 16; Juga al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr…,* Jilid 4, h.89. Di sini dia lebih tegas memberikan contoh konkretnya, yaitu *Ahl al-Shuffah.*

[161] Ibnu ʻAthiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 5, h. 378.

[162] Ibnu ʻAthiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 5, h. 378; Juga Al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr,*

ahli ilmu mengatakan: Di dalam harta itu ada hak selain zakat. Inilah pendapat yang paling kuat, karena ayat ini tergolong *Makkiyyah,* sementara zakat dan penjelasannya diwajibkan di Madinah. Ungkapan: *al-sā'il* bermakna *al-mutakaffif* yang berarti peminta-minta.[163] Dalam penafsirannya ini, Ibnu 'Athiyyah di samping mengemukakan sejumlah riwayat, dia melakukan *tarjīħ* dengan mengemukakan argumentasinya.

Sampai di sini, telah ditemukan aspek rasionalitas penafsiran Ibnu 'Athiyyah yang berkaitan dengan pemikiran logisnya, khususnya berkaitan dengan ayat-ayat hukum. Berikutnya akan dieksplorasi pula aspek rasionalitas penafsirannya berkaitan dengan ayat-ayat jihad.

C. Ayat-ayat Jihad

Mengawali penafsiran ayat-ayat jihad ini akan dieksplorasi penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan izin berperang.

Sūrah al-Ħajj ayat tiga puluh sembilan sampai empat puluh:

أُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقَاتَلُوْنَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوْا وَ إِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيْرٌ. اَلَّذِيْنَ أُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَنْ قَالُوْا رَبُّنَا اللهُ...

Bentuk perizinan di sini bervariasi, tergantung pada qiraat yang digunakan, sebagiannya lebih kuat dari sebagian yang lain. Nāfi' dan Ħafsh berdasarkan riwayat 'Āshim menggunakan qiraat: *udzina li al-ladzīna yuqātalūna bi annahum zhulimū*. Di sini izin berperang tampak dalam bentuk *majāz*. Abū 'Amr dan Abū Bakr berdasarkan riwayat dari 'Āshim al-Ħasan, dan al-Zuhrī menggunakan qiraat: *adzina li al-ladzīna yuqātilūna bi annahum zhulimū*. Di sini izin tersebut untuk memulai berperang. Qiraat ini digunakan pula oleh Ibnu Katsīr, Ħamzah dan al-Kisā'ī. Ibnu 'Āmir menggunakan qiraat: *adzina li al-ladzīna yuqātalūna bi annahum zhulimū*. Di dalam *mushħaf* Ibnu Mas'ūd: *udzina li al-ladzīna yuqātilūna fī sabīl Allāh*. Di dalam *mushħaf* Ubay menggunakan qiraat: *udzina li al-ladzīna qātalū*. Thalħah dan al-A'masy menggunakan qiraat: *adzina li al-ladzīna qātalū*. Ungkapan *bi annahum zhulimū*, maksudnya bahwa izin itu diberikan, karena mereka dianiaya. Menurut Ibnu Jurayj: Ayat ini adalah ayat pertama yang membatalkan perdamaian. Menurut

Jilid 3, h. 252. Di sini dia mengutip pendapat Ibnu 'Abbās yang menyatakan bahwa yang dimaksudkan pada ayat ini bukanlah zakat. Menurut Al-Shābūniy, yang menganggapnya zakat adalah Qatādah dan Ibnu Sīrīn.

[163] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 5, h. 378.

Ibnu ‘Abbās dan Ibnu Jubayr: Ayat ini diturunkan ketika Nabi saw. berhijrah ke Madinah, dan Abū Bakr mengatakan: Ketika aku mendengar ayat ini, aku mengetahui bakal terjadi perang.[164] Menurut Mujāhid: Ayat ini berkaitan dengan orang-orang mukmin Mekah, yang ingin melakukan hijrah ke Madinah, lalu mereka dicegah.[165] Menurut Ibnu ‘Athiyyah: Pendapat ini tertolak oleh ayat empat puluh yang secara tegas menyatakan mereka itu diusir, bukan dilarang untuk keluar. Sampai di sini, Ibnu ‘Athiyyah telah memberikan kritikannya terhadap penafsiran yang dianggapnya kurang tepat. Sebagai argumentasinya, dia menunjuk ayat selanjutnya yang menolak penafsiran dimaksud.

Berikutnya akan dieksplorasi pula penafsiran Ibnu ‘Athiyyah berkaitan dengan perintah berjihad yang ditujukan kepada Nabi Muħammad saw.

1. *Sūrah al-Tawbah* ayat tujuh puluh tiga:

يَآ أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَ الْمُنَافِقِيْنَ و اغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِيْرُ

Ungkapan: *jāhada* merupakan intensitas dari *al-juhdu,* yang dimaksudkan di sini adalah perlawanan dan penentangan, hal ini sangat tergantung kepada orang yang dilawan atau ditentang itu sendiri. Melawan orang kafir yang menyatakan kekafirannya secara terang-terangan adalah dengan mengangkat pedang, sedangkan melawan orang munafik yang secara lahir menampakkan Islam adalah dengan lisan, kekerasan dan bermuka masam.[166] Nabi saw. mendefinisikan jihad dengan sabdanya: Orang yang berjihad itu adalah orang yang melawan nafsunya dalam rangka patuh kepada Allah. Melawan nafsu itu adalah mengalahkannya dengan kesabaran, yaitu dengan mengikuti kebenaran dan meninggalkan syahwat. Inilah makna yang tepat untuk ayat ini. Akan tetapi, Ibnu ‘Athiyyah mengutip pendapat para mufasir untuk diverifikasi. Al-Zajjāj mengatakan: Dalam hal ini, jihad tergantung kepada beberapa lafal. Menurut Ibnu Mas‘ūd: Perintah jihad pada ayat ini adalah memerangi orang-orang kafir dan orang-orang munafik dengan pedang. Di sini dia membolehkan memerangi orang-orang munafik. Menurutnya,

[164] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 4, h. 124.

[165] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 4, h. 124; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 3, h. 15; Juga al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr,* Jilid 2, h. 613-614.

[166] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 3, h. 59; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 2, h. 202; Juga al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr…,* Jilid 1, h. 721; Juga Al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr,* Jilid 1, h. 549.

jika kaum muslimin mampu memerangi, namun jika tidak mampu, maka dengan lisan, dan jika masih tidak mampu, maka dengan hati dan seterusnya dengan bermuka masam.[167]

Menurut Ibnu 'Athiyyah: Perang itu tidak dapat dilakukan, kecuali berdasarkan keterusterangan, dan orang yang berterus terang tidak lagi termasuk munafik. Menurut Ibnu 'Abbās: Makna *jāhid al-munāfiqīn* adalah dengan lisan. Menurut al-Ħasan bin Abī al-Ħasan: Makna *jāhid al-munāfiqīn* adalah dengan menegakkan hukum-hukum (*al-ħudūd*) atas mereka. Pada waktu itu, hukum-hukum (*al-ħudūd*) ini banyak menimpa mereka.[168]

Selanjutnya Ibnu 'Athiyyah menjelaskan alasan Rasul tidak memerangi orang-orang munafik di Madinah adalah karena mereka tidak berterus terang, semuanya adalah tipuan, ketika mereka mengaku muslim. Tidak memerangi mereka itu adalah tindakan hati-hati terhadap Islam dan khawatir orang-orang Arab akan menjauhi Islam ketika mereka mengetahui Muħammad membunuh orang yang (secara lahir) mengakui Islam.[169] Sampai di sini, terlihat jelas Ibnu 'Athiyyah mengemukakan hikmat mengapa Rasul tidak memerangi orang munafik, karena hal tersebut bakal membawa resiko besar.

2. *Sūrah al-Furqān* ayat lima puluh dua:

فَلاَ تُطِعِ الْكَافِرِيْنَ وَ جَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيْرًا

Terhadap ayat ini, Ibnu 'Athiyyah memberikan penafsiran yang sangat terbatas. Dia menafsirkan ungkapan *wa jāhidhum bihi*, yang dimaksud dengan kata ganti *hī* di sini adalah Alquran.[170] Sedangkan menurut Ibnu Zayd, yang dimaksudkan adalah Islam.[171] Terakhir dia menyimpulkan bahwa tugas memberi peringatan dibebankan kepada Nabi secara pribadi, untuk itu dia menggunakan argumentasi ayat yang mengungkapkan: *fa lā tuthi' al-kāfirīn*.[172] Di sini Ibnu 'Athiyyah menggunakan penyimpulan dalam penafsirannya.

---

[167] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 3, h. 59.

[168] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 3, h. 59; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 2, h. 202; Juga al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr…,* Jilid 1, h. 721.

[169] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 3, h. 59.

[170] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 4, h. 213; Juga al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr…,* Jilid 3, h. 27; Juga Al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr,* Jilid 2, h. 366.

[171] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 4, h. 213.

[172] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 4, h. 213-214.

3. *Sūrah al-Taħrīm* ayat sembilan:

يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَ الْمُنَافِقِيْنَ وَ اغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِيْرُ

Ibnu 'Athiyyah memberikan penafsiran yang sangat ringkas terhadap ayat ini, diduga karena ayat ini redaksinya sama persis dengan *Sūrah al-Tawbah* ayat tujuh puluh tiga yang telah ditafsirkan sebelumnya. Untuk itu dia mengatakan: Ayat ini memperkuat perintah jihad dan keutamaannya terdahulu. Maknanya teruskan melawan orang-orang kafir itu dengan pedang dan melawan orang-orang munafik dengan menolak mereka secara kasar dan menegakkan hukum-hukum (*al-ħudūd*) atas mereka....[173]

Berikut akan dieksplorasi pula penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan perintah jihad kepada orang-orang beriman

Sūrah al-Mā'idah ayat tiga puluh lima:

ياأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَ ابْتَغُوْا إِلَيْهِ الْوَسِيْلَةَ وَ جَاهِدُوْا فِيْ سَبِيْلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ

Ayat ini merupakan nasihat dari Allah, mengikuti penyebutan siksaan yang akan diberikan kepada orang yang memerangi Allah (*Sūrah al-Mā'idah* ayat tiga puluh tiga). Ini merupakan nasihat yang sangat intens, karena merasuk ke dalam jiwa orang yang takut dan gemetar. Biasanya, ketika orang melihat atau mendengar orang lain diuji dengan hal-hal yang tidak disenangi, dia akan trenyuh dan tunduk, maka dalam kondisi seperti ini Allah memberikan nasihat-Nya.[174] Ungkapan: *ibtagū* bermakna *uthlubū*, yakni carilah atau tuntutlah oleh kalian. *al-Wasīlah* adalah kedekatan dan sebab kesuksesan dalam mencapai tujuan. [175]

Wasīlah yang dituntut untuk Muħammad saw. ini juga demikian, karena baginya doa itu dengan perbuatan baik (*al-wasīlah*) dan keutamaan (*al-fadhīlah*). Keduanya diberikan kepadanya dan dia bersifat dengan keduanya itu di dunia ini.

[173] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 5, h. 334; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 4, h. 130; Juga al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr…,* Jilid 4, h. 363; Juga Al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr,* Jilid 3, h. 411.

[174] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 186.

[175] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 2, h. 186; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 1, h. 610; Juga Muħammad 'Abduh/Muħammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār,* Jilid 6, h. 368; Juga al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr…,* Jilid 1, h. 432; Juga Al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr,* Jilid 1, h. 340.

Buahnya di akhirat kelak berupa (hak) memberikan syafaat dan tempat yang terpuji. Ungkapan: *wa jāhidū fī sabīlihī*, di sini disebutkan jihad secara khusus, karena dua hal. Pertama, karena kemasyhurannya dalam berbakti dan ia merupakan fondasi Islam. Sebenarnya ia termasuk dalam makna firman Allah: *wa ibtagū ilayhi al-wasīlah*, tetapi dikhususkan untuk memuliakannya. Kedua, bahwa ibadah yang sepadan untuk berhadapan dengan setiap larangan memerangi (Allah) itu adalah yang sebanding dengannya dalam kondisi, kebiasaan, kekuatan, dan jahatnya jiwa. Di antara perang melawan Allah dan berpaling kepada jihad itu hanya ada *tawfīq* dari Allah.[176] Maksudnya tanpa *tawfīq* dari Allah itu, orang tidak akan dapat melakukan jihad. Di sini Ibnu 'Athiyyah menggunakan pendekatan psikologis, di mana nasihat Tuhan yang intens ditujukan kepada orang yang kondisi jiwanya sangat mengharapkan nasihat tersebut. Dan pada akhir penafsirannya, dia memberikan kunci pamungkas, di mana kemampuan berpaling dari melawan Allah kepada membela-Nya itu, tergantung kepada *tawfīq* dari Allah semata.

2. *Sūrah al-Tawbah* ayat empat puluh satu:

اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّ ثِقَالاً وَّ جَاهِدُوْا بِأَمْوَالِكُمْ و أَنْفُسِكُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللهِ ذَالِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ

Ini perintah Allah kepada umat Muḥammad saw. secara umum untuk berangkat perang. Ḥasan dan 'Ikrimah mengatakan: Perintah ini bersifat umum kepada seluruh orang beriman, yang ketika itu hukumnya adalah *fardhu 'ayn* (kewajiban perorangan). Kemudian Allah me*naskh* dengan firman-Nya: *wa mā kāna al-mu'minūna li yanfirū kāffah*. Pendapat yang lain mengatakan: Perintah ini bersifat khusus, karena itu hukumnya *fardhu kifāyah,* bukan *fardhu 'ayn*. Makna *al-khiffah,* yang berarti ringan dan *al-tsiql,* yang berarti berat adalah kata pinjaman (*isti'ārah*) bagi orang yang mungkin melakukan perjalanan dengan mudah dan orang yang melakukan perjalanan dengan susah. Sementara orang yang tidak memungkinkannya melakukan perjalanan, seperti; orang buta dan yang serupa tidak termasuk dalam hal ini.[177]

Ada sejumlah pendapat yang membatasi makna ringan dan susah dalam berangkat perang ini sebagai berikut: Pertama, Mujāhid mengatakan: Yang ringan adalah orang kaya dan yang

[176] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar…,* Jilid 2, h. 186-187.
[177] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muḥarrar…,* Jilid 3, h. 36-37.

susah adalah orang miskin. Kedua, Al-Ħasan dan sekelompok orang mengatakan: Yang ringan adalah pemuda dan yang susah adalah orang tua. Ketiga, Ibnu ‘Abbās dan Qatādah mengatakan: Yang ringan adalah orang yang rajin dan yang susah adalah orang yang malas. Keempat, Al-Ħakam bin ‘Uyaynah dan Zayd bin ‘Aliy mengatakan: Yang ringan adalah orang yang tidak punya kesibukan dan yang susah adalah orang yang punya kesibukan. Kelima, Ibnu Zayd mengatakan: Yang ringan adalah orang yang tidak punya tanah produktif dan yang susah yang mempunyainya. Keenam, Al-Naqqāsy mengatakan: Yang ringan adalah pemberani dan yang susah adalah pengecut. Ketujuh, Al-Awzā’iy mengatakan: Yang ringan adalah pengendara kuda dan yang susah adalah pejalan kaki (infantri).[178]

Menurut Ibnu ‘Athiyyah, bisa saja terjadi sebaliknya, seperti orang kaya merasa susah meninggalkan kekayaannya, sementara orang miskin berangkat tanpa beban dan seterusnya.[179] Di sini Ibnu ‘Athiyyah melakukan kritik terhadap pembatasan penafsiran yang pengertiannya bisa saja menjadi yang sebaliknya.

3. *Sūrah al-Tawbah* ayat delapan puluh enam:

وَ إِذَا أُنْزِلَتْ سُوْرَةٌ أَنْ آمِنُوْا بِاللهِ وَ جَاهِدُوْا مَعَ رَسُوْلِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُوا الطَّوْلِ مِنْهُمْ وَ قَالُوْا ذَرْنَا نَكُنْ مَعَ الْقَاعِدِيْنَ

Menurut Ibnu ‘Abbās, Ibnu Isħāq, dan selain mereka berdua: *al-thawl* bermakna *al-māl* yakni harta”.[180] Orang-orang yang meminta izin untuk tidak ikut berperang pada ayat ini adalah: al-Jadd bin Qays, ‘Abdullāh bin Ubay, Mut‘ab bin Qusyayr dan orang-orang yang setara dengan mereka.[181] Sedangkan yang dimaksud dengan *al-Qā‘idūn* adalah *al-zamnā*, yakni orang-orang yang tertimpa musibah dan orang-orang yang berhalangan secara umum serta orang-orang yang bertugas menjaga dan memelihara Madinah.[182]

[178] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 3, h. 37; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 2, h. 191; Juga al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr…,* Jilid 1, h. 703-704; Juga Al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr,* Jilid 1, h. 536. Informasi seperti ini hanya dipahami sebagai contoh konkret, bukan pembatasan makna. Lihat Muħammad ‘Abduh/Muħammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār,* Jilid 9, h. 460.

[179] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 3, h. 37.

[180] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 3, h. 68.

[181] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 3, h. 68; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 2, h. 207; Juga al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr…,* Jilid 1, h. 728; Juga Muħammad ‘Abduh/Muħammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār,* Jilid 9, h. 581; Juga Al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr,* Jilid 1, h. 554.

[182] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 3, h. 68; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 2, h. 207; Juga al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr…,* Jilid 1, h. 728; Juga

4. *Sūrah al-Ħajj* ayat tujuh puluh delapan:

وَ جَاهِدُوْا فِي اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ...

Sekelompok ulama tafsir mengatakan: Dalam ayat ini Allah memerintahkan berjihad di jalannya, maksudnya adalah memerangi orang-orang kafir.[183] Kelompok yang lain mengatakan: Allah memerintahkan yang lebih umum, yaitu; melawan nafsu, memerangi orang-orang kafir, memerangi kezaliman dan yang lainnya. Allah memerintahkan hamba-hamba-Nya melaksanakan hal itu dengan serius. Menurut Ibnu ‘Athiyyah, pengertian yang umum ini bagus (*ħasan*), namun dia menjelaskan bahwa biasanya lafal ini menghendaki perang di jalan Allah. Menurut Hibatullāh dan yang lainnya: *Ħaqqa jihādih* sebagaimana pada *Sūrah Āli ‘Imrān* ayat 102 yang berbunyi *Ħaqqa tuqātih*, ini di*naskh* oleh keringanan berdasarkan kemampuan (*istithā‘ah*). Yang dimaksud dengan kemampuan pada perintah-perintah ini adalah apa yang dimaksudkan pada perintah pertama, tidak memberikan beban puncak sebagai syariat yang ditetapkan, lalu dikatakan bahwa perintah itu di*naskh* dengan keringanan. Menurut Ibnu ‘Athiyyah, anggapan mereka bahwa *naskh* itu secara mutlak dalam hal ini tidaklah seluruhnya benar.[184] Ungkapan *ijtabākum* bermakna *takhayyarakum* yakni memilih kalian. Dan ungkapan: *wa mā ja‘ala ‘alaykum fī al-dīni min ħaraj* maksudnya "penyempitan, yang dimaksudkan adalah dalam syariat agama". Dalam hal ini, syariat Islam tidak sekeras syariat Banī Isrā'īl dan yang lainnya. Dalam Islam ada ajaran taubat, kafarat dan dispensasi (*rukhshah*).[185] Dalam penafsiran ini, Ibnu ‘Athiyyah melakukan kritikan terhadap pendapat yang dianggapnya kurang tepat.

Demikianlah uraian yang dapat dikemukakan berkaitan dengan aspek rasonal penafsiran Ibnu ‘Athiyyah yang difokuskan pada penalaran logisnya. Dari keseluruhan pembahasan pada bab IV ini ditemukan beberapa format penalaran berikut: pertama, mengemukakan beberapa riwayat atau pendapat lalu menyimpulkannya secara induktif. Kedua, mengemukakan beberapa riwayat atau pendapat lalu melakukan *tarjīħ*.

Muħammad ‘Abduh/Muħammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār,* Jilid 9, h. 581; Juga al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr,* Jilid 1, h. 554.

[183] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 4, h. 135.

[184] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 4, h. 135.

[185] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 4, h. 135; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…..,* Juz 3, h. 24; Juga al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr…,* Jilid 2, h. 628.

Ketiga, mengemukakan beberapa riwayat atau pendapat lalu mengemukakan pendapatnya sendiri. Keempat, sejak awal dia mengemukakan pendapat, bahkan melakukan takwil. Kelima, mengemukakan hikmah, melakukan analogi dan analisis kebahasaan berkaitan dengan makna yang terkandung dalam Alquran. Pendapat yang dikemukakan oleh Ibnu ‘Athiyyah berdasarkan atas pemahamannya yang komprehensif terhadap Alquran atau *al-Sunnah*. Uraian berikutnya akan mengeksplorasi aspek rasional penafsirannya, yang difokuskan pada penggunaan analisis ilmu bahasa.

BAB V
ANALISIS LINGUISTIK PENAFSIRAN IBNU ‘ATHIYYAH

Pembahasan pada bab V ini akan mengeksplorasi aspek *al-dirāyah* penafsiran Ibnu ‘Athiyyah dalam kitabnya *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*. Uraian pada bab ini khusus mengenai analisis linguistik (kebahasaan). Lebih khusus lagi, pembahasan akan diarahkan kepada penafsiran yang berkaitan dengan asal-usul kata (*isytiqāq*), gramatika (*naħwu*), dan retorika (*balāgah*), Ketiga subbahasan ini merupakan bahasan yang paling menonjol dalam upaya memahami makna pembicaraan dalam Bahasa Arab, termasuk pula Alquran.

A. Penafsiran yang Berkaitan dengan Asal-Usul Kata (*Isytiqāq*)

Yang dimaksud dengan *isytiqāq* di sini adalah: Pengambilan satu kata dari kata yang lain, dengan syarat antara kedua kata tersebut ada kesesuaian pada lafal, makna dan urutan hurufnya, namun bentuknya (*shīgah*) mengalami perubahan.[1] Contohnya adalah: *kataba – yaktubu – uktub* dan seterusnya. Pengertian seperti ini termasuk pembahasan ilmu *al-tashrīf* dan dinamakan dengan *al-isytiqāq al-shagīr*. Masih ada dua macam *isytiqāq* yang lain, yaitu: pertama, di antara dua kata tersebut ada kesesuaian pada lafal dan makna, namun tidak pada urutan huruf, seperti: *jadzaba* dan *jabadza*. Ini dinamakan dengan *al-isytiqāq al-kabīr*. Kedua, di antara kedua kata tersebut ada kesesuaian tempat keluar huruf (*makhārij al-ħurūf*), seperti: *nahaqa* dan *na‘aqa*. Ini dinamakan *al-isytiqāq al-akbar*.[2] Berikut dikemukakan penafsiran Ibnu ‘Athiyyah yang berkaitan dengan analisis kebahasaan dimaksud.

1. Dalam rangka menafsirkan *basmalah*, Ibnu ‘Athiyyah mengemukakan penafsiran yang berkaitan dengan asal-usul kata ini, yaitu lafal *Allāh*. Menurutnya, para ulama

---

[1] Al-Syaykh Mushthafā al-Galāyayniy, *Jāmi‘ al-Durūs al-‘Arabiyyah,* Juz 1, (Bayrūt: al-Maktabah al-‘Ashriyyah, 1423 H./2003 M.), Cet. ke-1, h. 154.

[2] Mushthafā al-Galāyayniy, *Jāmi‘ al-Durūs*…, Juz 1, h. 154.

tafsir berbeda pendapat mengenai asal-usul kata ini. Sekelompok ulama berpendapat bahwa *Allāh* adalah nama tersendiri (*murtajal*) yang tidak diambil dari kata kerja. Ia semata-mata nama yang digunakan oleh Yang Mahaberkat, yang selalu diawali dengan Huruf *Alif* dan *Lām,* bukan untuk menunjukkan definit (*ma‘rifah*) dan tidak juga untuk keperluan lainnya, tetapi begitulah adanya.[3] Akan tetapi, kebanyakan ahli tafsir berpendapat bahwa kata *Allāh* itu terambil dari *aliha al-rajulu,* apabila dia melakukan ibadah (*‘abada*). Dan *ta'allaha al-rajulu,* apabila dia melakukan ritual (*tanassaka*).[4] Ibnu ‘Abbās dan yang lainnya mengatakan: Berdasarkan qiraat ini, makna *ālihataka* adalah beribadah kepadamu. Selanjutnya mereka mengatakan pula: Nama Allah terambil dari kata kerja ini, karena setiap makhluk menyembah dan beribadah kepada-Nya.[5]

Juga terjadi perbedaan pendapat mengenai proses perubahan dari kata *Ilāh* menjadi *Allāh*. Dikatakan: Huruf Hamzah dihilangkan, tanpa analogi apa pun, lalu dimasukkan Huruf *Alif* dan *Lām* untuk mengagungkan *Lāhun*.[6] Dikatakan pula: Huruf *Alif* dan *Lām* dimasukkan kepada *Ilāh,* kemudian *ħarakat Hamzah* dipindah kepada Huruf *Lām,* lalu menjadi *Allāh* (اَلْلاَهُ), setelah itu Huruf *Lām* yang pertama dilebur (*idgām*) kepada Huruf *Lām* yang kedua, lalu menjadi *Allāh* (اَللهُ).[7] Dikatakan pula: Asal katanya adalah *Lāhun,* lalu dimasukkan Huruf *Alif* dan *Lām* kepadanya. Menurut penilaian Ibnu ‘Athiyyah, yang pertama (*Lāhun* ditambah *Alif* dan *Lām* untuk mengagungkannya) adalah paling kuat.[8] Di sini Ibnu ‘Athiyyah melakukan pertimbangan-pertimbangan tertentu, sehingga akhirnya melakukan pemilihan dan mengunggulkan salah satu asal-usul kata *Allāh* yang menurutnya paling kuat.

Berkaitan dengan makna kata Allah, menurut Abū al-Baqā' ‘Abdullāh bin al-Ħusayn al-‘Ukbariy (w. 616 H./1219 M.) adalah *al-Ma'lūhu wa huwa al-Ma‘būdu* (Yang disembah atau Yang

---

[3] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 63; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 1, h. 14.

[4] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 63; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 1, h. 15; Juga al-‘Ukbariy, *al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur'ān,* Bagian I, h. 4.

[5] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 63.

[6] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 63; Juga al-‘Ukbariy, *al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur'ān,* Bagian I, h. 4..

[7] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 63; Juga al-‘Ukbariy, *al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur'ān,* Bagian I, h. 4.

[8] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 63.

diibadahi),[9] sedangkan menurut Abū Ħayyān al-Andalusiy (654-754 H./1256-1353 M.)[10] adalah *'alamun lā yuthlaqu illā 'alā al-Ma'būdi bi Ħaqqin* (Alam yang hanya digunakan untuk Yang disembah secara benar).[11] Berikut akan dikemukakan penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan makna kata berdasarkan analisis kebahasaan.

2. *Sūrah al-Nisā* ayat lima:

وَ لاَ تُؤْتُوا السُّفَهَآءَ أَمْوَلَكُمُ الَّتِيْ جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَامًا ...

Yang menjadi perhatian Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan asal-usul kata pada ayat ini adalah kata *qiyaman*. Dia memulai penafsirannya dengan mengutip pendapat yang mengatakan bahwa kata ini adalah bentuk plural (jamak) dari *qīmah,* sebagaimana kata *dīmah,* bentuk pluralnya adalah *diyam*. Abū 'Aliy al-Fārisiy (288-377 H./900-987 M.)[12] menyalahkannya dengan mengatakan: Kata tersebut adalah bentuk *mashdar,* sebagaimana kata *qiyām* dan *qiwām,* yang asal katanya adalah *qawm,* tetapi ia menyalahi aturan dalam mengembalikannya kepada Huruf *Yā,* sebagaimana juga menyalahi aturan, perkataan mereka: *Jiyād* adalah bentuk plural *jawād*. Begitu pula perkataan Banū Dhabbah: *Thawīl,* bentuk pluralnya adalah *thiyāl*".[13] Seperti inilah, kata *qawm,* bentuk pluralnya adalah *qiwām* dan *qiyām*. Kata ini berarti "konsisten dan berkesinambungan dalam kondisi baik".[14] Dengan penafsiran ini, larangan menyerahkan harta anak yatim yang berada di dalam kekuasaan pemelihara anak yatim itu sendiri, ketika anak yatim yang bersangkutan belum sempurna akalnya adalah dalam rangka menjaga konsistensi dan kesinambungan kebaikan kondisi harta dan anak yatim yang bersangkutan.

3. *Sūrah al-Baqarah* ayat delapan:

وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُوْلُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ ٱلآخِرِ وَ مَاهُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ

[9] Al-'Ukbariy, *al-Tibyān fī I'rāb al-Qur'ān,* Bagian I, h. 4.

[10] Menurut Syawqī Dhayf, Abū Ħayyān al-Andalusiy adalah *Ahli Naħwu Muta'akhkhir* di Andalusia. Gurunya adalah Abū Ja'far bin al-Zubayr dan Ibnu al-Dhā'i'. Lihat Syawqī Dhayf, *al-Madāris al-Naħwiyyah,* (Mishr: Dār al-Ma'ārif, 1976), Cet. ke-3, h. 320.

[11] Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 1, h. 14.

[12] Nama lengkapnya Abū 'Aliy al-Ħasan bin Aħmad bin 'Abd al-Gaffār al-Fārisiy. Salah seorang muridnya adalah Ibnu Jinniy. Lihat Syawqī Dhayf, *al-Madāris al-Naħwiyyah,* h. 255-257.

[13] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 2, h. 10; Juga al-'Ukbariy, *al-Tibyān fī I'rāb al-Qur'ān,* Bagian I, h. 330-331; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 3, h. 170.

[14] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 2, h. 10.

Terjadi perbedaan pendapat mengenai asal-usul kata *al-Nās*. Sekelompok ahli bahasa mengatakan: Asal katanya adalah *nasiya,* lalu posisi huruf kedua ditukar dengan huruf ketiga, jadilah *nayisa* (*isytiqāq kabīr*). Kemudian diubah lagi *ħarakat* Huruf *Yā* menjadi *fatħah,* jadilah *nayasa*. Setelah itu, Huruf *Yā* diubah lagi menjadi *Alif,* jadilah *nās,* lalu ditambahkan Huruf *Alif* dan *Lām*".[15] Kelompok yang lain mengatakan: *Nās* adalah *ismu jam'in* yang tidak mengalami perubahan (*i'lāl*) seperti yang disebutkan sebelumnya, lalu ditambahkan Huruf *Alif* dan *Lām*.[16] Kelompok yang lain lagi mengatakan: Asal katanya adalah *unās,* lalu ditambahkan Huruf *Alif* dan *Lām*. Setelah itu huruf Hamzah dihilangkan (*ħudzifat*), jadilah *al-nās*. Kemudian Huruf *Lām* dilebur (*idgām*) ke dalam Huruf *Nūn,* karena tempat keluarnya (*makhraj*) berdekatan, maka jadilah *al-nās*".[17]

4. *Sūrah al-Baqarah* ayat tiga puluh empat:

وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوْا لِآدَمَ فَسَجَدُوْا إِلاَّ إِبْلِيْسَ...

Kata *Iblīs* termasuk *ism al-ladzī lā yansharif,* karena termasuk nama asing yang diserap menjadi Bahasa Arab.[18] Menurut al-Zajjāj (w. 310 H./922 M.),[19] imbangannya adalah *fi'līl.*[20] Menurut Ibnu 'Abbās, al-Suddiy, Abū 'Ubaydah, dan yang lainnya: *Iblīs* ini diambil dari kata *ablasa,* apabila dia menjauh dari kebaikan. Imbangannya adalah *if'īl*. Kelompok ini tidak mengemukakan *tashrīf* (derivasinya), karena sangat asing. Mereka memberlakukannya seperti *Isħāq* untuk orang yang telah Allah jauhkan (*asħaqahū Allāhu*) sebagaimana kata *qayyūm* dari *qāma yaqūmu,* tetapi karena dia tidak mengalami *tashrīf*, maka dia punya sisi *isytiqāq* sendiri. Begitu pula dengan kata *Iblīs* ini, dia tidak mengalami *tashrīf*, karena masih asing atau jarang sekali, meskipun ia punya sisi *isytiqāq* sendiri.[21] Melihat penafsiran Ibnu 'Athiyyah yang menyatakan asal kata *Iblīs* adalah *ablasa,* ditemukan ada relevansinya dengan asal

[15] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 90.
[16] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 90; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 1, h. 52;
[17] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 90; Juga al-'Ukbariy, *al-Tibyān fī I'rāb al-Qur'ān,* Bagian I, h. 24. Di sini, asal kata *unās* adalah pendapat Sībawayhi.
[18] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h.125; Juga al-'Ukbariy, *al-Tibyān fī I'rāb al-Qur'ān,* Bagian I, h. 51; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 1, h. 151.
[19] Nama lengkapnya adalah Abū Isħāq Ibrāhīm bin al-Sariyy bin Sahl. Dia seorang *ahli Naħwu Bashrah.* Lihat Syawqī Dhayf, *al-Madāris al-Naħwiyyah,* h. 135.
[20] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h.125; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 1, h. 151.
[21] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h.125; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 1, h. 151.

kata *syaythān* adalah *syathana,* yang keduanya berarti jauh dari kebaikan. Sebagai argumentasinya, Ibnu ‘Athiyyah menggunakan argumentasi-argumentasi berupa dua syair berikut:

قَوْلُ الْعَجَّاجِ:

يَا صَاحِ هَلْ تَعْرِفُ رَسْمًا مُكَرَّسًا   قَالَ نَعَمْ أعْرِفُهُ وَ أَبْلَسَا

Maksudnya lukisan itu telah berubah dan jauh dari orang yang sabar merawatnya.[22]

قَوْلُ اْلآخَرَ:

وَ فِي الْوُجُوْهِ صُفْرَةٌ وَ إِبْلاَسٌ

Di samping kedua syair ini, dia juga menggunakan argumentasi *Sūrah al-An‘ām* ayat empat puluh empat berikut: *...fa idzā hum mublisūn.* Ayat ini ditafsirkan bahwa mereka berputus asa dari kebaikan, lagi jauh dari kebaikan tersebut.[23]

5. Ketika Ibnu ‘Athiyyah menafsirkan *isti‘ādzah,* dia mengemukakan penafsiran yang berkaitan dengan asal-usul kata (*isytiqāq*) sebagai berikut: Mengenai asal-usul kata *al-syaythān,* para ulama tafsir berbeda pendapat. Di antara mereka mengatakan: Imbangan kata *syaythān* adalah *fay‘āl,* ia berasal dari *syathana,* yang berarti dia menjadi jauh, karena dia jauh dari kebaikan dan rahmat Allah. Dari pengertian ini, dikatakan: *syathana al-ħablu,* yang berarti "tali itu jauh, karena panjangnya sehingga kedua ujungnya berjauhan".[24]

Sekelompok ulama mengatakan: Kata *syaythān* diambil dari *syātha – yasyīthu,* apabila dia bergejolak dan membakar. Jika demikian, maka imbangannya adalah *fa‘lān*".[25] Pendapat yang terakhir ini ditolak oleh Ibnu ‘Athiyyah, dia berargumentasi bahwa Sībawayhi (w. 180 H./796 M.)[26] mengatakan: Orang-orang Arab menyatakan *tasyaythana fulān,* jika seseorang mengerjakan

---

[22] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h.125; Juga al-‘Ukbariy, *al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur'ān,* Bagian I, h. 51.

[23] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 125.

[24] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 59; Juga al-‘Ukbariy, *al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur'ān,* Bagian I, h. 2.

[25] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 59; Juga al-‘Ukbariy, *al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur'ān,* Bagian I, h. 2.

[26] Nama lengkapnya ‘Amr bin ‘Utsmān bin Qunbur, *mawlā* (budak yang dimerdekakan) oleh Banī al-Ħārits bin Ka’b. Dia berasal dari Persia, gelar Sībawayhi menunjukkan bahwa dia non-Arab. Lihat Syawqī Dhayf, *al-Madāris al-Naħwiyyah,* h. 57-58.

pekerjaan-pekerjaan setan (kesetanan). Dari ungkapan ini, diketahui kata kerja asalnya adalah *syathana*. Jika asal katanya adalah *syātha,* maka mereka akan mengatakan *tasyayyatha*.[27] Pendapat mereka itu, tertolak pula oleh bait Umayyah bin Abī al-Shalt berikut:

أَيُّمَا شَاطِنٍ عَصَاهُ عَكَاهُ   ثُمَّ يُلْقِيْ فِي السِّجْنِ وَ ٱلأَكْبَالِ

Kata *syāthin* di sini menurut Ibnu ‘Athiyyah, tidak diragukan lagi berasal dari *syathana.*[28] Dari penafsirannya ini, Ibnu ‘Athiyyah memilih asal kata *syaythān* itu adalah *syathana* yang berarti jauh dari kebenaran dan rahmat Tuhan. Dengan demikian *syaythān* itu adalah orang yang sangat jauh dari kebenaran dan rahmat Tuhan.

Demikianlah beberapa contoh konkret penafsiran Ibnu ‘Athiyyah berkaitan dengan asal-usul kata ini, kiranya dianggap memadai untuk dijadikan sampel.

B. Penafsiran yang Berkaitan dengan Gramatika (*Naħwu*)

Al-Naħwu adalah ilmu yang berkaitan dengan dasar-dasar pengenalan hal-ihwal kata-kata Arab dari aspek *al-I‘rāb* dan *al-Binā*. Maksudnya adalah apa yang lahir dari kata-kata, ketika mereka tersusun dalam struktur kalimat, dengan itulah dapat dikenali apa yang harus terjadi pada akhir kata itu, berupa: *rafa‘, nashb, jarr,* atau *jazm,* atau konsisten dalam satu kondisi setelah ia tersusun dalam kalimat tersebut.[29] Berikut akan dikemukakan contoh penafsiran Ibnu ‘Athiyyah berkaitan dengan gramatika (*al-naħwu*), berkaitan dengan penggunaan huruf, posisi kata dalam struktur kalimat, makna kosakata, dan makna kalimat.

1. Huruf *Bā* yang terdapat pada *basmalah,* menurut para ahli bahasa Bashrah (*Nuħāh al-Bashrah*) berkaitan (*muta‘alliqun*) dengan *ism*. Dengan demikian dapat diformulasikan (*taqdīruhū*) menjadi: secara konsisten memulai (sesuatu) dengan nama Allah (*ibtidā'un mustaqirrun aw tsābitun bi ism Allāhi*). Di sini posisi *basmalah* adalah *marfū‘.*[30] menurut para ahli bahasa Kūfah (*Nuħāh al-Kūfah*) berkaitan dengan kata kerja

[27] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 59.

[28] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 59; Juga al-‘Ukbariy, *al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur'ān,* Bagian I, h. 2.

[29] Mushthafā al-Galāyayniy, *Jāmi‘ al-Durūs*…, Juz 1, h. 9.

[30] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 61.

(*fi‘l*). Dengan demikian dapat diformulasikan menjadi: Saya memulai bekerja dengan nama Allah (*ibtada'tu bi ism Allāhi*). Di sini posisi *basmalah* adalah *manshūb*.[31] Ibnu ‘Athiyyah mengunggulkan pendapat Sībawayhi yang menyatakan: Huruf *Bā* di sini berkaitan dengan *ism,* tetapi posisi *basmalah* adalah *manshūb,* karena terkait dengan konsistensi (*tsābit aw mustaqirr*).[32] Menurut Ibnu Hisyām, Sībawayhi membatasi penggunaan *Ħarf al-Bā'* pada makna *al-Ilshāq,* yaitu makna koherensi.[33]

2. *Sūrah al-Baqarah* ayat 100:

أَوَكُلَّمَا عَاهَدُوْا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيْقٌ مِنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يُؤْمِنُوْنَ

Memulai penafsirannya, Ibnu ‘Athiyyah mengemukakan pendapat Sībawayhi: *al-Wāw* di sini adalah *Wāw al-'Athf,* lalu dimasuki *Alif al-Istifhām* (interogatif). Menurut al-Akhfasy (w. 211 H./826 M.)[34] : *Wāw* di sini hanya tambahan (*zā'idah*).[35]

---

[31] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 61; al-Zamakhsyariy cenderung kepada pendapat ini, karena dia memformulasikan kalimatnya menjadi: *bi ism Allāhi aqra'u aw atlū* (Aku mulai membaca dengan nama Allāh). Lihat al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 1, h. 26.

[32] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 61; Mengenai makna *ħarf al-Bā'* ini, Abū Ħayyān mengemukakan tujuh macam: 1. *al-Ilshāq,* 2. *al-Isti‘ānah,* 3. *al-Qasam*, 4. *al-Sabab*, 5. *al-Ħāl*, 6. *al-Zharfiyah*, dan 7. *al-Naql*. Lihat Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 1, h. 14. Lebih lengkap lagi Ibnu Hisyām mengemukakan empat belas macam: 1. *al-Ilshāq*, 2. *al-Ta‘diyah,* 3. *al-Isti‘ānah,* 4. *al-Sababiyyah,* 5. *al-Mushāħabah,* 6. *al-Zharfiyah*, 7. *al-Badal,* 8. *al-Muqābalah,* 9. *al-Mujāwazah,* seperti *‘an,* 10. *al-Isti‘lā',* 11. *al-Tab‘īdh,* 12. *al-Qasam*, 13. *al-Gāyah,* dan 14. *al-Tawkīd.* Selengkapnya lihat Jamāl al-Dīn bin Hisyām al-Anshāriy, *Mugnī al-Labīb ‘an Kutub al-A‘ārīb,* ħaqqaqhū wa ‘allaqa ‘alayhi Māzin al-Mubārak dan Muħammad ‘Aliy Ħamadullāh, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Fikr, 1425-1426 H./2005 M.), Cet. ke-1, h. 104-109.

[33] Ibnu Hisyām al-Anshāriy, *Mugnī al-Labīb,* h. 104

[34] Nama lengkapnya Abū al-Ħasan Sa‘īd bin Mas‘adah, berasal dari Persia. Dia dikenal dengan al-Akhfasy al-Awsath. Lihat Syawqī Dhayf, *al-Madāris al-Naħwiyyah,* h. 94.

[35] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 184; Ibnu Hisyām mengemukakan lima belas hukum *Ħarf Wāw*: 1. Kemungkinan dihubungkan kepada: a. yang bersamaan, b. yang terdahulu, dan c. yang belakangan; 2. bergandengan dengan *immā,* 3. bergandengan dengan *lā,* 4.bergandengan dengan *lākin,* 5. menghubungkan *al-mufrad al-sababiy* kepada *al-ajnabiy* ketika diperlukan, seperti; *marartu bi rajulin qā'imin Zaydun wa akhūhu,* 6. menghubungkan *al-‘aqd* dan *al-nīf,* seperti *aħadun wa ‘isyrūna,* 7. menghubungkan *al-shifāt al-mutafarriqah* kepada *ijtimā‘ man‘ūtihā,* seperti; *Bakaytu wa mā bukā'u rajulin ħazīnin ‘alā rub‘ayni maslūbi wa bāli,* 8. menghubungkan yang seharusnya bentuk *mutsannā* atau jamak, seperti; *inna al-raziyyata lā raziyyata mitsluhā fiqdānu mitsli Muħammadin wa Muħammadi,* 9. menghubungkan yang seharusnya diperlukan, seperti; *ikhtashama Zaydun wa ‘Amrun* 10. menghubungkan yang umum kepada yang khusus, 11. menghubungkan yang khusus kepada yang umum, 12. menghubungkan *‘āmil* yang dihilangkan dan masih ada *ma‘mūl*nya atas *‘āmil* lain yang disebutkan, yang keduanya digabungkan oleh satu makna, seperti; …*zajjajna al-ħawājiba wa al-‘uyūnā ay wa kaħħalna al-‘uyūna.* Yang menggabungkan keduanya adalah bersolek (*al-taħsīn*),

Menurut al-Kisā'iy (119-189 H./737-804 M.)[36]: Dalam ayat ini adalah *Aw,* untuk mudahnya, lalu Huruf *Wāw* diberi *ħarakat fatħah.* Sekelompok ahli qiraat membacanya *aw,* yang bermakna *bal* dalam arti "tetapi", seperti perkataan seseorang: Sungguh, Aku akan memukulmu, orang itu menjawab: *Aw yakfī Allāhu*, yang berarti "Tetapi cukuplah Allah saja". Setelah mengemukakan uraian ini, Ibnu ‘Athiyyah menyatakan bahwa uraian tersebut adalah *mutakallif* (di luar konteks pembicaraan), sementara *aw* di sini menempati posisinya sendiri. Yang benar menurutnya, adalah pendapat Sībawayhi.[37]

Setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu ‘Athiyyah berkaitan dengan makna penggunaan huruf, berikut akan dieksplorasi penafsirannya berkaitan dengan posisi kata dalam kalimat.

1. *Sūrah al-Tawbah* ayat satu:

بَرَآءَةٌ مِنَ اللهِ وَ رَسُوْلِهِ إِلَى الَّذِيْنَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ

Barā'atun hukumnya *marfū‘* dalam posisi menjadi *khabar* (predikat). Subjeknya dihilangkan (*maħdzūf*) dan kalimat lengkapnya dapat diformulasikan: *Hādzihī al-Āyātu Barā'atun.*[38] Dapat pula dihukumkan menjadi *mubtada* (subjek), predikatnya adalah: *ilā al-ladzīna …*[39] *Mubtada* dibolehkan *nakirah* (indefinit), karena ia sesuatu yang diberi keterangan, maka ia menjadi definit seperti definitnya *Mā* (*Mawshūl*) dan dapat diberikan predikat.

‘Īsā bin ‘Umar al-Tsaqafiy[40] membacanya: *Barā'atan,* hukumnya *manshūb.* Kalimat lengkapnya dapat diformulasikan: *Iltazimū barā'atan,* dalam arti "kalian berkewajiban melakukan

13. menghubungkan sesuatu kepada yang semakna (*murādifuhū*), seperti: *innamā asykū batstsī wa ħuznī ilā Allāhi,* 14. menghubungkan yang terdahulu kepada yang mengikutinya karena darurat, seperti; *alā yā nakhlatan min dzāti ‘irqin ‘alayki wa raħmah Allāhi al-salāmu,* dan 15. menghubungkan *al-makhfūdhi* atas yang berdampingan (*al-jiwāri*), seperti; *wa imsaħū bi ru'ūsikum wa arjulakum.* Lihat Ibnu Hisyām al-Anshāriy, *Mugnī al-Labīb,* h. 338-340.

[36] Nama lengkapnya adalah ‘Aliy bin Ħamzah, lahir di Kūfah dan orang tuanya berasal dari Persia. Dia dianggap Pembina *al-Madrasah al-Kūfiyyah.* Selain *Ahli Naħwu* dia juga seorang *Ahli Qirā'ah.* Lihat Syawqī Dhayf, *al-Madāris al-Naħwiyyah,* h. 172-175.

[37] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 184-185.

[38] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 2, h. 4; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 2, h. 171; Juga al-‘Ukbariy, *al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur'ān,* Bagian II, h. 634; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 5, h. 4.

[39] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 2, h. 4; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 2, h. 172; Juga al-‘Ukbariy, *al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur'ān,* Bagian II, h. 634; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 5, h. 4.

[40] Dia salah seorang murid Abū al-Aswad al-Du'alī, termasuk kelompok *al-Bashariyyūn* periode awal dan *Ahli Qirāah.* Lihat Syawqī Dhayf, *al-Madāris al-Naħwiyyah,* h. 18.

pemutusan hubungan..."[41] Dengan demikian, ayat ini mengandung makna *al-Igrā*.[42]

2. *Sūrah al-Tawbah* ayat tiga:

وَ أَذَانٌ مِنَ اللهِ وَ رَسُوْلِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ ٱلأَكْبَرِ أَنَّ اللهَ بَرِيْئٌ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ...

Mayoritas ulama tafsir membaca: *anna Allāha,* yang selengkapnya diformulasikan menjadi *bi anna Allāha*.[43] Al-Ħasan dan al-A'raj membacanya: *Inna Allāha,* yang kalimatnya dianggap terputus, karena *adzān* pada ayat ini dianggap bermakna *qawl*.[44] Dalam ketentuan Bahasa Arab, setiap awal kalimat atau sesudah *qawl* dan derivasinya dan pada awal kalimat penghubung (*al-shilah*) harus dibaca *inna* (*kasratu hamzati inna*).[45]

Selanjutnya, mayoritas ulama tafsir membaca: *wa rasūluhū,* hukumnya *marfū'* dalam posisi menjadi *mubtada, khabar*nya dihilangkan (*maħdzūf*) dan jika diformulasikan menjadi: *Wa rasūluhū barī'un minhum.* Pendapat ini oleh Ibnu 'Athiyyah diambil dari gurunya Abū al-Ħasan bin Bādzisy (444-528 H./1052-1113 M.).[46] Dengan demikian, di sini terjadi *'athfu jumlatin bi jumlatin*.[47] Dikatakan pula bahwa kalimat kedua ini dihubungkan

---

[41] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*..., Jilid 2, h. 4; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 5, h. 4.

[42] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*..., Jilid 2, h. 4; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 5, h. 4. *Al-Igrā* adalah formulasi kalimat dalam Bahasa Arab yang berisi anjuran terhadap sesuatu yang terpuji. Pada ayat ini formulasi kalimat yang diambil adalah menggunakan kata tunggal (*kalimah mufradah*), sehingga kalimat lengkapnya dapat diformulasikan: *ilzamū barā'atan.* Di sini kata *barā'atan* dihukumkan *manshūb* dengan kata kerja yang disembunyikan (*maħdzūf*). Lihat 'Abd al-Raħmān 'Abdullāh al-Ħumaydī, *al-Naħwu wa al-Sharf,* (Jakarta: Jāmi' ah al-Imām Muħammad bin Sa'ūd al-Islāmiyyah/Ma'had Ta'līm al-Lugah al-'Arabiyyah bi Indūnīsiā, 1403 H./1983 M.), h. 8; Juga Mushthafā al-Galāyayniy, *Jāmi' al-Durūs*..., Juz 3, h. 419; Juga al-Sayyid Aħmad al-Hāsyimī, *al-Qawā'id al-Asāsiyyah li al-Lugah al-'Arabiyyah: Ħasba Manhaj Matn al-Alfiyyah li Ibni Mālik wa Khulāshah al-Syarrāħ li Ibni Hisyām wa Ibni 'Aqīl wa al-Asmūniy,* qara'ahū wa qaddama lahū Yaħyā Murād, (al-Qāhirah: Mu'assasah al-Mukhtār, 1427 H./2006 M.), Cet. ke 2, h. 230.

[43] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*..., Jilid 3, h. 7; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 5, h. 6.

[44] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*..., Jilid 3, h. 7; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 5, h. 6.

[45] Yūsuf al-Ħammādiy, et al., *al-Qawā'id al-Asāsiyyah fī al-Naħwi wa al-Sharf,* (al-Qāhirah: Wazārah al-Tarbiyah wa al-Ta'līm, 1971), h. 87-88.

[46] Nama lengkapnya Abū al-Ħasan 'Aliy bin Aħmad bin Khalf al-Anshāriy, populer dengan sebutan Ibnu Bādzisy. Lihat 'Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni 'Athiyyah*..., h. 44.

[47] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*..., Jilid 3, h. 7; Juga Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf*..., Juz 2, h. 173; ; Juga al-'Ukbariy, *al-Tibyān fī I'rāb al-Qur'ān,* Bagian II, h. 634. Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 5, h. 6.

(*ma‘thūf*) kepada kalimat yang terletak sebelum *anna Allāh*...[48] Ini berdasar atas pendapat Sībawayhi, bahwa tidak ada tempat untuk sesuatu yang dimasuki oleh *an,* karena ia termasuk *mu‘rab* dan telah tampak padanya *‘amal al-‘āmil,* tidak ada perbedaan antara *an, layta,* dan *la‘alla.*[49] Menurut Abū al-‘Abbās dan Abū ‘Aliy al-Fārisiy: Kebolehan seperti ini diperselisihkan, karena hukum *an* menjadikan *mubtada* itu *marfū‘,* kecuali di tempat ini dan yang serupa dengannya.[50] Pendapat yang lain mengatakan: *Wa rasūluhū* ini hukumnya *marfū‘,* karena dihubungkan (*ma‘thūf*) kepada kata ganti (*dhamīr*) yang terkandung di dalam kata *barī'un.*[51] Ibnu Abī Isħāq dan ‘Īsā bin ‘Umar al-Tsaqafiy membaca: *wa rasūlahū,* yang hukumnya *manshūb* karena dihubungkan dengan yang tertulis (maksudnya *anna Allāha wa rasūlahū*...).[52]

Di sini, Ibnu ‘Athiyyah mengemukakan adanya perbedaan pendapat, namun dia membiarkannya, karena menurutnya perbedaan-perbedaan itu memiliki argumentasi tersendiri. Akan tetapi, untuk pendapat yang berlawanan dengan pendapat Sībawayhi, dia selalu mengunggulkan pendapat Sībawayhi.

3. *Sūrah Āli ‘Imrān* ayat dua puluh enam:

قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَآءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تِشَآءُ...

Allāhumma, disepakati bacaannya dan posisinya sebagai *munādā,* dengan argumentasi bahwa tidak pernah digunakan dalam arti *khabar* (predikat).[53] Selanjutnya *Al-Khalīl* (100-157 H./718-773 M.),[54] Sībawayhi, dan *Madzhab al-Bashariyyīn* mengatakan: Semula adalah *yā Allāh,* ketika digunakan tanpa *ħarf al-Nidā,* dalam hal ini adalah *yā,* sebagai gantinya digunakan *mīm al-musyaddadah. Dhammah* yang ada pada Huruf *Hā*

[48] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*..., Jilid 3, h. 7; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , al-Baħr al-Muħīth, Jilid 5, h. 6.

[49] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*..., Jilid 3, h. 7; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 5, h. 6..

[50] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*..., Jilid 3, h. 7; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 5, h. 6.

[51] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*..., Jilid 3, h. 7; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 5, h. 6.

[52] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*..., Jilid 3, h. 7; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 5, h. 6.

[53] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*..., Jilid 1, h. 417; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 2, h. 418.

[54] Nama lengkapnya adalah al-Khalīl bin Aħmad al-Farāhaydiy al-Bashriy, seorang Arab dari Azad ‘Ummān. Banyak belajar Hadis, Fiqh, dan seorang *Ahli Naħwu*. Dia salah seorang guru Sībawayhi. Lihat Syawqī Dhayf, *al-Madāris al-Naħwiyyah,* h. 30 dan 57.

adalah *dhammah al-ism al-munādā al-mufrad.* Dengan demikian dihilangkan dua huruf (*Yā* dan *Alif*) lalu digantikan pula oleh dua huruf (*Mīm*) berganda.[55]

Mālika adalah *ism manshūb,* karena menjadi *munādā.*[56] Untuk itu, Sībawayhi menggunakan argumentasi *Sūrah al-Zumar* ayat empat puluh enam: *qul Allāhumma Fāthira al-Samāwāti wa al-Ardhi.* Dia juga mengatakan: *Allāhumma* tidak dapat diberi keterangan (*shifah*) karena Huruf *Mīm* telah digabungkan kepadanya.[57] Al-Zajjāj mengatakan: Menurutku, *mālika* adalah keterangan (*shifah*) terhadap nama Allah, begitu pula dengan *fāthira al-samāwāti.*[58] Menurut Abū 'Aliy al-Fārisiy: Apa yang dikatakan oleh Sībawayhi adalah lebih tepat, karena semua nama yang diberi keterangan itu bukanlah sesuatu yang terbatas seperti: *Allāhumma,* ia adalah *ism mufrad* yang kepadanya digabungkan bunyi (*shawt*), sedangkan bunyi-bunyi itu tidak diberi keterangan, seperti: gak (bunyi Burung Gagak) dan yang serupa dengannya. Sekalipun pada tempat-tempat tertentu mereka memberinya keterangan, tetapi ketika di sini digabungkan sesuatu yang tidak dapat diberi keterangan, kepada sesuatu yang analoginya tidak dapat pula diberi keterangan, jadilah ia seperti bunyi yang digabungkan kepada bunyi yang lain, seperti: *Ħayyahal,* yang berarti ayo, tidak dapat diberi keterangan (sifat).[59] Al-Nadhr bin Syumayyil mengatakan: Siapa yang berkata *Allāhumma,* maka dia telah berdoa kepada Allah dengan menyebut seluruh nama-Nya.[60] Menurut al-Ħasan: *Allāhumma* itu adalah himpunan doa.[61] Di sini Ibnu 'Athiyyah mengemukakan perbedaan pendapat dengan memberikan keterangan yang sangat lengkap.

Setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan posisi kata dalam kalimat, berikut akan dieksplorasi penafsirannya berkaitan dengan makna kosa kata.

---

[55] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…,Jilid 1, h. 417; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf,* Juz 1, h. 421; Juga al-'Ukbariy, *al-Tibyān fī I'rāb al-Qur'ān,* Bagian I, h. 250; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 2, h. 418.

[56] Menurut al-'Ukbariy *Mālika al-Mulki* menjadi *munādā* kedua, yang dapat diformulasikan menjadi: *Yā Mālika al-Mulki.* Dan menurut Sībawayhi kata ini tidak boleh dijadikan sifat di tempat ini, karena *mīm* pada *Allāhumma,* menurutnya mencegah hal itu. Lihat al-'Ukbariy, *al-Tibyān fī I'rāb al-Qur'ān,* Bagian I, h. 250; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 2, h. 419.

[57] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 417; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 2, h. 419.

[58] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 417.

[59] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid1, h. 417.

[60] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid1, h. 417; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 2, h. 419.

[61] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid1, h. 417; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 2, h. 419.

1. *Sūrah al-Nisā* ayat enam:

وَ ابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ...

Mengenai kapan harta-harta anak-anak yatim itu diserahkan, terjadi perbedaan pendapat. Imām Mālik (99-179 H./717-795 M.)[62] melihat ada dua syarat yang harus dipenuhi, yaitu; *al-bulūg* (cukup umur) dan *al-rusyd al-mukhtabar* (kecerdasan yang teruji). Jika kedua syarat ini terpenuhi, maka pada saat itulah harta mereka diserahkan. Menurut Imām Abū Ħanīfah (84-150 H./703-767 M.),[63] harta itu diserahkan dengan satu syarat, yaitu selama anak itu tidak bodoh. [64]

Menurut Ibnu ‘Athiyyah, pemberian contoh penyerahan harta anak-anak yatim dengan memenuhi dua persyaratan tersebut tidaklah benar, karena cukup umur dalam ayat ini, tidak menggiring kepada persyaratan, tetapi merupakan kondisi pada umumnya, di mana orang memperoleh kecerdasan pada usia tersebut. Tidak dipahami hanya pada waktu itu orang memperoleh kecerdasan. Karena itu, dapat dikatakan: Apabila waktu itu sampai, maka perhatikanlah syarat kecerdasan tersebut. Kejelasan pembicaraan ini menunjukkan hal itu, karena fokus pembicaraan cukup usia menggunakan *idzā* (apabila), sementara pembicaraan yang menghendaki persyaratan menggunakan *in* (jika) yang merupakan rumusan huruf *syarth*. Dan *idzā* bukanlah huruf *syarth* untuk mencapai apa yang sesudahnya. Sībawayhi membolehkan dalam membalas syair. Dia mengatakan: Mereka melakukan hal itu karena terpaksa. Hal itu dibolehkan, karena pada waktu itu membutuhkan jawaban, dan diikuti oleh kata kerja, baik ditampakkan (*muzhharan*) maupun dengan menggunakan kata ganti (*mudhmaran*).[65] *Al-Khalīl* memberikan argumentasi tercegahnya dua syarat itu untuk mencapai apa yang sesudahnya, dengan mengatakan: Anda tentunya akan berkata: Aku akan datang kepadamu apabila Kurma itu menjadi merah, dan Anda tidak mengatakan: Aku akan datang kepadamu jika Kurma

[62] Nama lengkapnya Mālik bin Anas bin Mālik bin Abī ‘Āmir bin Gamrin al-Ashba‘iy Abū ‘Abdillāh al-Madaniy. Lihat al-‘Allāmah Muħammad bin Ja‘far al-Kattāniy, *al-Risālah al-Mustathrafah li Bayān Masyhūri Kutub al-Sunnah al-Musyarrafah,* ‘allaqa ‘alayhā Abū ‘Abd al-Raħmān Shalāħ Muħammad ‘Uwaydhah, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1416 H./1995 M.), Cet. ke-1, h. 10.

[63] Nama lengkapnya al-Nu’mān bin Tsābit al-Kūfī. Lihat al-Kattāniy, *al-Risālah al-Mustathrafah…,* h. 15.

[64] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 2, h. 10.

[65] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 2, h. 10-11.

itu menjadi merah.[66] Al-Ħasan, Qatādah dan juga Imām Mālik mengatakan: Kecerdasan dimaksud meliputi akal dan agama. Menurut Ibnu 'Abbās: Meliputi akal dan pengelolaan harta, bukan yang lain. Pendapat ini diikuti oleh Ibnu al-Qāsim dalam mazhab kami (*Mālikī*).[67] Sekelompok ulama tafsir mengatakan: Penyerahan harta (anak yatim) oleh *al-washiy* (penguasa harta anak yatim) kepada orang yang di bawah ampuannya (anak-anak yatim pemilik harta tersebut) hendaknya diangkat kepada pemerintah dan pemerintahlah yang menetapkan kecerdasan anak yatim yang bersangkutan, atau pemerintah dapat mempercayakan kepada pihak yang berwenang untuk menetapkannya. Kelompok yang lain mengatakan: Penetapan kecerdasan anak yatim tersebut, cukup dengan ijtihad *al-washiy,* tidak perlu diangkat kepada penetapan pemerintah.[68] Ibnu 'Athiyyah mengatakan: Yang benar, seharusnya para pengampu harta anak yatim sekarang (pada masa Ibnu 'Athiyyah), menyerahkan penetapan kecerdasan anak yatim tersebut kepada pemerintah, demi menghindarkan persekongkolan para pengampu harta itu atas penetapan kecerdasan si yatim; atau si yatim sendiri memperuncing masalahnya karena kebodohannya dan sedikitnya harta yang dia terima pada waktu itu.[69]

Dalam penafsirannya ini, Ibnu 'Athiyyah melakukan kritik, bahkan kepada pembina mazhab yang dia ikuti (Imām Mālik). Kritik yang dia sampaikan berkaitan dengan ilmu kebahasaan, yaitu; perbedaan penggunaan *idzā* dan *in*. Berkaitan dengan penyerahan penetapan kecerdasan anak yatim kepada pemerintah, menunjukkan kehati-hatian Ibnu 'Athiyyah. Hal ini barangkali terkait dengan posisinya sebagai hakim pada masa pemerintahan *al-Murābithūn*.

2. *Sūrah al-Baqarah* ayat tujuh belas:

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا...

Di antara ulama *Naħwu* mengatakan: *Istawqada* di sini bermakna *awqada,* sama posisinya dengan *'ajaba* dan *ista'jaba,*

---

[66] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 2, h. 11.

[67] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 2, h. 1; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 1, h. 501; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 3, h. 171; Juga Muħammad 'Abduh/Muħammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ħakīm* dikenal dengan *Tafsīr al-Manār,* Jilid 4, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Ma'rifah, t. th.), Cet. ke-2, h. 379.

[68] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 2, h. 11; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 3, h. 171.

[69] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 2, h. 11.

yang mempunyai satu makna.[70] Menurut Abū ‘Aliy al-Fārisiy: Posisinya sama dengan *hazi'a* dan *istahza'a, sakhira* dan *istaskhara, qarra* dan *istaqarra, ‘alā qarnuhū* dan *ista‘lāhu*.[71] Menurut Ibnu ‘Athiyyah persamaan makna seperti itu memang ditemukan dalam kenyataan, seperti syair Ka‘b bin Sa‘d al-Ganawiy: *fa lam yastajibhu ‘inda dzāka mujībun*.[72]

3. *Sūrah al-Ādiyāt* ayat satu:

وَ الْعَادِيَاتِ ضَبْحًا

Menurut Ibnu ‘Abbās, Qatādah, Mujāhid, dan ‘Ikrimah: Yang dimaksud dengan *al-‘ādiyāt* di sini adalah kuda, karena ia berlari dengan kencang dan terengah-engah.[73] Sebagian sahabat mengatakan bahwa latar belakang turunnya ayat ini adalah bahwa Rasul saw. mengirim seekor kuda kepada Banī Kinānah untuk perang yang tidak dia ikuti (*Sariyyah*), namun perintah itu terlambat sampai ke tujuan, sehingga sebagian orang munafik menyebarkan isu provokatif, lalu turunlah ayat ini menjelaskan bahwa kuda yang dikirim oleh Rasul itu telah melaksanakan semua yang diinformasikan oleh ayat ini. Yang lainnya lagi mengatakan: Sumpah dengan kuda ini secara global (jumlah), karena ia berlari terengah, baik dahulu maupun sekarang, ia mengelilingi berbagai negeri dan merusak sejumlah kerajaan, di kepalanya ada rambut yang bagus sampai Hari Kiamat. Menurut ‘Aliy bin Abī Thālib, Ibnu Mas‘ūd, Ibrāhīm, dan ‘Ubayd bin ‘Umayr: *al-‘Ādiyāt* pada ayat ini adalah unta, karena ia terengah dalam larinya. ‘Aliy mengatakan pula: Sumpah dengan menggunakan unta yang berlari dari ‘Arafah dan dari Muzdalifah ketika berhaji dan unta dalam perang Badar, karena dalam perang tersebut hanya ada dua ekor kuda, yaitu; milik al-Miqdād dan Zubayr bin al-‘Awwām.[74] *Al-Dhabħu* adalah suara atau bunyi yang keras ketika berlari kencang,[75] bukan ringkikan kuda, suara unta, dan salakan anjing, bahkan tidak biasanya binatang terengah. Dihikayatkan bahwa Ibnu ‘Abbās mengatakan: Binatang yang terengah ketika

---

[70] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 99; Juga al-‘Ukbariy, *al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur'ān,* Bagian I, h. 33; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 1, h. 75.

[71] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 99; Juga al-‘Ukbariy, *al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur'ān,* Bagian I, h. 33.

[72] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 99.

[73] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 5, h. 513; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 4, h. 277;

[74] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 5, h. 513.

[75] Al-‘Ukbariy menjelaskan bahwa *mashdar* di sini bermakna *ħāl,* yakni *wa al-‘Ādiyāti dhābiħatan.* Lihat al-‘Ukbariy, *al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur'ān,* Bagian II, h. 1300; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 4, h. 277.

berlari kencang hanyalah kuda dan anjing. Ibnu ‘Athiyyah menyangsikan kebenaran riwayat ini berasal dari Ibnu ‘Abbās, karena orang-orang Arab menggunakan istilah terengah untuk unta, ular hitam, burung hantu, kelinci, dan musang.[76] Ibnu ‘Athiyyah mengatakan: Menurut lahir ayat, sumpah pada ayat ini, dapat dengan kuda atau dengan unta atau sekaligus dengan keduanya.[77]

Di sini, Ibnu ‘Athiyyah tampaknya menerima saja perbedaan penafsiran dari kalangan para sahabat dan bahkan dapat menggabungkan kedua pendapat tersebut sekaligus. Walaupun demikian, dia juga memberikan kritik kepada pendapat yang disandarkan kepada Ibnu ‘Abbās, karena menurutnya tidak sesuai dengan penggunaan istilah orang-orang Arab sendiri. Di sini dapat diketahui bahwa Ibnu ‘Athiyyah mempunyai pengetahuan yang mumpuni mengenai bahasa yang terpakai di tengah-tengah orang Arab.

4. *Sūrah al-Humazah* ayat satu:

وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ

Dikatakan bahwa *al-Humazah* berarti orang yang mencela orang-orang lain dengan lisannya, mengaibkan dan mengumpat mereka. Menurut Ibnu ‘Abbās: Yang dimaksud dengan *al-humazah* adalah orang yang ke sana ke mari membawa fitnah. Menurut Ibnu ‘Athiyyah: Kedua pengertian di atas, tidak berdiri sendiri masing-masing. Akan tetapi, keduanya saling melazimi.[78] Allah swt. berfirman pada *Sūrah al-Qalam* ayat sebelas: *hammāzin masysyā’in bi namīmin*.

Al-Lumazah, maknanya berdekatan dengan *al-humazah*.[79] Allah berfirman pada *Sūrah al-Ħujurāt* ayat sebelas: *wa lā talmizū anfusakum*. Menurut al-’Ukbariy penambahan *Ħarf al-Hā'* pada kedua kata ini menunjukkan intensitas (*mubālagah*).[80] Menurut Abū al-‘Āliyah dan al-Ħasan: *al-Hamzu,* adalah menghina berhadap-hadapan, sedangkan *al-lamzu,* adalah menghina ketika yang dihina tidak hadir di tempat. Menurut Muqātil adalah kebalikannya, dan menurut Murrah keduanya sama saja. Menurut Ibnu Abī Nujayħ: *al-Hamzu* adalah penghinaan dengan menggunakan tangan dan

[76] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 5, h. 513; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 8, h. 502.
[77] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 5, h. 513.
[78] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 5, h. 521.
[79] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 5, h. 521.
[80] Al-‘Ukbariy, *al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur'ān,* Bagian II, h. 1303.

mata, sedangkan *al-lamzu* adalah penghinaan dengan lisan.[81] Allah swt. berfirman pada *Sūrah al-Tawbah* ayat lima puluh delapan: *wa minhum man yalmizuka fī al-shadaqāti*.

Di sini, Ibnu ‘Athiyyah menggabungkan kedua pendapat mengenai makna *al-humazah* dan *al-lumazah* yang menurutnya keduanya tidak berdiri sendiri, tetapi saling melazimi.

Setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu ‘Athiyyah berkaitan dengan makna kosa kata, berikut ini akan dieksplorsi pula penafsirannya berkaitan dengan makna kalimat dalam satu ayat.

1. *Sūrah Āli ‘Imrān* ayat empat puluh tiga:

يَمَرْيَمُ اقْنُتِيْ وَ اسْجُدِيْ وَارْكَعِيْ مَعَ الرَّاكِعِيْنَ

Di sini yang menjadi permasalahan adalah perintah sujud yang mendahului rukuk, sementara diketahui bahwa dalam salat, rukuk lebih dahulu dikerjakan dari sujud. Dalam hal ini, Ibnu ‘Athiyyah memberikan penafsiran yang dapat diterima oleh akal.

Ungkapan *uqnutī* menurut Qatādah dan al-Ħasan berarti beribadahlah dan taatlah. Abū Sa‘īd al-Khudriy meriwayatkan, Nabi saw. bersabda: Setiap ungkapan *qunūt* dalam Alquran, maknanya adalah menaati Allah. Di sini menurut mayoritas ulama tafsir, makna yang sangat memungkinkan adalah panjangkanlah waktu berdiri dalam salat, karena adanya korelasi dengan ungkapan: *usjudī wa irka‘ī*. Keterangan ini dijadikan argumentasi oleh Mujāhid, Ibnu Jurayj, dan al-Rabī‘. Kemudian Mujāhid meriwayatkan bahwa setelah Maryam menerima perintah ini, dia melakukan salat dalam waktu lama, sampai kakinya menjadi bengkak.[82]

Ungkapan *wa irka‘ī ma‘a al-rāki‘īn,* oleh al-Zamakhsyariy ditafsirkan: Hendaklah Anda (Maryam) salat bersama orang-orang yang salat (berjemaah)... Kemungkinan pada waktu itu, ada orang yang salat dengan rukuk dan ada pula orang yang salat tanpa rukuk, lalu Maryam diperintahkan untuk salat bersama orang yang salat dengan rukuk tersebut. Masalah salat dengan rukuk dan tanpa rukuk ini, menurutnya adalah masalah gaib, yang hakikatnya hanya dapat diketahui melalui wahyu.[83]

---

[81] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*..., Jilid 5, h. 521.
[82] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar ...*,Jilid 1. h. 434.
[83] Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf...,* Jilid 1, h. 429.

Berkaitan dengan didahulukannya ungkapan sujud dari rukuk dalam perintah yang terdapat pada ayat yang ditafsirkan ini, Ibnu ‘Athiyyah terlebih dahulu mengemukakan pendapat yang pernah ada, yaitu; pertama, sekelompok mufasir mengatakan bahwa hal itu adalah syariat yang diterima oleh Nabi Zakariyyā. Kedua, kelompok mufasir yang lain mengatakan: Huruf *Wāw* di sini tidak menunjukkan perurutan, namun berisi perintah kerjakan ini dan kerjakan juga itu. Kelompok ini memberikan contoh kalimat lain yang tidak menunjukkan peruturan: Zayd dan Umar berdiri. Berikutnya Ibnu ‘Athiyyah mengemukakan pendapatnya: Pada ayat ini, Maryam diperintahkan untuk mengerjakan dua pekerjaan secara terpisah, namun keduanya berkaitan dengan salat. Pertama, dia diperintahkan untuk lama berdiri dan sujud dalam salat sendirian. Dalam hal ini dia mengemukakan argumentasi bahwa seorang makmum dalam salat berjamaah tidak diperintahkan untuk memperpanjang waktu berdiri dan sujud. Kedua, Maryam diperintahkan untuk salat berjamaah, argumentasinya adalah penutup ayat yang berbunyi *ma‘a al-rāki‘īn.*[84] Dengan demikian, pendapat Ibnu ‘Athiyyah ini dapat dipahami bahwa *uqnutī* dan *usjudī* menggunakan *wāw ‘athf* yang menghubungkan kedua kata itu secara mutlak, sedangkan *wāw* berikutnya menghubungkan dua kalimat, masing-masing: *uqnutī wa usjudī* (kalimat pertama) dan *wa irka‘ī ma‘a al-rāki‘īn* (kalimat kedua) yang diistilahkan dengan ‘*athfu jumlatin bi jumlatin.*

C. Penafsiran yang Berkaitan dengan Retorika (*Balāgah*)

Penafsiran yang berkaitan dengan retorika ini dibatasi pada *al-Tasybīh, al-Majāz, al-Isti‘ārah, al-Kināyah, al-Qashr,* dan *al-Ījāz*. Uraian berikut diawali dengan mengeksplorasi penafsiran Ibnu ‘Athiyyah berkaitan dengan *tasybīh*.

Sūrah Ibrāhīm ayat dua puluh empat:

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي السَّمَآءِ

Menurut Ibnu ‘Athiyyah: a*l-Kāf* pada ungkapan *ka syajaratin* dalam posisi sebagai *ħāl* (menjelaskan kondisi) dalam arti "menyerupai pohon".[85] Selanjutnya dia mengutip pendapat Ibnu ‘Abbās dan yang lainnya: Yang dimaksud dengan *al-Kalimah al-*

[84] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar …,*Jilid 1. h. 434.

[85] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 3, h. 335; Juga al-‘Ukbariy, *al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur'ān,* Bagian II, h. 769.

Thayyibah adalah *Lā Ilāha Illā Allāhu,* Allah menyerupakannya dengan pohon, yang oleh kebanyakan para penakwil adalah pohon kurma. *Al-Kalimah* yang diserupakan dengan pohon itu, seakan-akan terhunjam di dalam hati orang-orang beriman. Dan keutamaannya serta apa saja yang dapat terbit dari hati itu berupa perbuatan-perbuatan suci dan baik dan perolehan apa pun yang disebabkan oleh kemaafan dan rahmat Allah, itulah cabang pohon tadi, yang terangkat ke langit (simbol diterimanya amal baik) dari aspek hamba, sedangkan dari aspek Allah, maaf dan rahmat-Nya itu turun kepada hamba-hamba-Nya.[86] Sekelompok ulama tafsir mengatakan: Allah menyerupakan *al-Kalimah al-Thayyibah* itu dengan *al-Syajarah al-Thayyibah,* yang dimaksud adalah si mukmin itu sendiri, karena *al-Kalimah al-Thayyibah* itu sendiri hanya lahir dari si mukmin tersebut. Maka pembicaraan ayat ini, seakan-akan mengenai *al-Kalimah al-Thayyibah* dan orang yang mengucapkannya. Dan si mukmin itu seakan-akan terhunjam di bumi, dalam arti konsisten dalam ketaatan, atau mengenai apa yang diucapkan oleh si mukmin tadi berupa keutamaan dan hasil yang diperoleh berupa pahala dan pengampunan yang diserupakan dengan makanan yang selalu tersedia setiap saat.[87]

Dalam penafsirannya ini, terlihat Ibnu 'Athiyyah menggunakan *tasybīh,* dia menafsirkan akar pohon yang terhunjam di bumi itu dengan iman yang tertanam di hati orang-orang mukmin, dan cabangnya yang menjulang ke langit ditafsirkan dengan diterimanya amal yang merupakan buah dari iman si mukmin tadi. Penafsiran ini cukup mudah dipahami.

Setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan *tasybīh,* berikut akan dieksplorasi penafsirannya berkaitan dengan *majāz.*

Sūrah Hūd ayat tiga puluh tujuh:

وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَ وَحْيِنَا وَ لاَ تُخَاطِبْنِيْ فِي الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا إِنَّهُمْ مُغْرَقُوْنَ

Ungkapan: *bi a'yuninā* mungkin ditakwilkan dengan pengawasan dan di bawah pengetahuan.[88] Karena itu, dapat

[86] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…*, Jilid 3, h. 335; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Jilid 2, h. 376.

[87] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…*, Jilid 3, h. 335; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Jilid 2, h. 376.

[88] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…*, Jilid 3, h. 169. Al-Zamakhsyariy menganggapnya sebagai *ħāl.* Lihat al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 2, h. 286; Juga al-'Ukbariy,

diungkapkan dengan pengetahuan dan pemeliharaan. Penggunaan: *a‘yun* dalam bentuk plural, menunjukkan keagungan bukan untuk menunjuk jumlah yang banyak, sebagaimana firman Allah pada *Sūrah al-Mursalāt* ayat dua puluh tiga: *fa ni‘ma al-Qādirūn*. Makna *a‘yun* pada ayat ini dan lainnya kembali kepada makna *‘aynun* (bentuk tunggal), sebagaimana firman Allah pada *Sūrah Thāhā* ayat tiga puluh sembilan: *li tushna‘a alā ‘aynī*. Semua ayat yang menggunakan ungkapan ini, menunjuk pada makna pengetahuan dan Allah melingkupi segala pengetahuan, Dia Mahasuci dari memiliki pancaindera, keserupaan, dan mempunyai cara (*kayfa*), tidak ada tuhan selain Dia.[89]

Ungkapan: *bi a‘yuninā* ini, mungkin pula ditakwilkan menjadi: di bawah pengawasan malaikat-malaikat Kami yang Kami jadikan mata-mata untuk memelihara dan menolongmu. Dengan pengertian ini, bentuk plural berarti untuk menunjukkan jumlah yang banyak secara hakiki.[90]

Penafsiran *a‘yuninā* dengan pengawasan atau pengetahuan dan pemeliharaan, merupakan bentuk bahasan *majāz*. Di sini, Ibnu ‘Athiyyah sebagai penganut paham bahwa Allah tidak mempunyai pancaindera (termasuk mata), maka penggunaan ungkapan tersebut bukan dalam arti maknanya yang hakiki. Ungkapan ini diberi makna seperti penafsiran tadi, karena ada kesamaan, di mana mata berfungsi untuk mengawasi segala sesuatu yang dapat dilihat. Dengan demikian, ayat ini termasuk *Majāz Lugawiy* yang menggunakan *Qarīnah Ħāliyah*.[91]

Setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu ‘Athiyyah berkaitan dengan *majāz,* berikut akan dieksplorasi pula penafsirannya berkaitan dengan *isti‘ārah*.

Sūrah al-Ādiyāt ayat dua:

فَالْمُوْرِيَاتِ قَدْحًا

‘Aliy bin Abī Thālib dan Ibnu Mas‘ūd mengatakan: Yang dimaksudkan pada ayat ini adalah unta, hal itu diindikasikan oleh

---

al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur'ān, Bagian II, h. 697; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 5, h. 220.

[89] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 3, h. 169.

[90] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 3, h. 169; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 5, h. 220.

[91] Untuk lebih jelasnya mengenai pengertian *Majāz* ini, dapat dilihat antara lain ‘Aliy al-Jārim dan Mushthafā Amīn, *al-Balāgah al-Wādhiħah,* (Surabaya: Al-Hidāyah, 1381 H./1961 M.) Cet. ke-15, h. 69-71.

larinya unta tersebut menjadikan batu-batu kecil terlempar ke batu-batu kecil lainnya, sehingga api beterbangan, maka itulah yang disebut *al-qadħ*.[92] Menurut Ibnu ʻAbbās: Yang dimaksudkan pada ayat ini adalah kuda, hal itu diindikasikan oleh gesekan telapak-telapak kakinya dengan batu dan itu sudah dikenal.[93] Menurut ʻIkrimah: Yang dimaksud dengan ayat ini adalah lisan-lisan manusia. Dengan demikian, yang dimaksudkan adalah *istiʿārah*. Dengan penjelasan lisan manusia itulah berbagai argumentasi dapat ditampakkan.[94] Menurut Mujāhid: Yang dimaksudkan oleh ayat ini adalah perbuatan makar sejumlah orang. Menurut Qatādah: *al-Mūriyāt* adalah kuda yang mengobarkan peperangan. Tafsiran ini juga menurut Ibnu ʻAthiyyah, jelas merupakan *istiʿārah*. Menurut Ibnu ʻAbbās dan sejumlah ulama tafsir: Pembicaraan dalam ayat ini bersifat umum. Termasuk dalam sumpah ini, setiap orang yang tampil mengobarkan api (perang). Hal ini telah dikenal sepanjang sejarah umat manusia, ia mengandung manfaat yang besar yang berasal dari Allah swt. Allah menegaskan dengan firman-Nya *Sūrah al-Wāqiʻah* ayat tujuh puluh satu: *afara'aytum al-nāra al-latī tūrūna*. Yang maksudnya adalah kalian menyalakannya.[95] Menurut Ibnu ʻAthiyyah, karena ayat ini berkaitan dengan informasi mengobarkan api peperangan, maka makna yang cocok untuk kata *al-mūriyāt* ini, bukanlah unta atau kuda secara hakiki, tetapi manusia yang mengobarkan api peperangan seperti unta atau kuda yang disebutkan dalam ayat ini. Dalam Ilmu *Balāgah*, pembahasan ini termasuk *Majāz* dan lebih khusus lagi adalah *istiʿārah Tashrīħiyyah,* karena *musyabbah bih* disebutkan.[96]

Setelah mengeksplorasi penafsirannya berkaitan dengan *istiʻārah,* berikut akan dieksplorasi pula penafsirannya berkaitan dengan *kināyah*.

Sūrah al-Raħmān ayat dua puluh enam sampai dua puluh tujuh:

---

[92] Menurut al-ʻUkbariy ungkapan *qadħan* di sini merupakan *mashdar mu'akkad,* karena *al-mūrī* sendiri bermakna *al-qādiħ*. Lihat al-ʻUkbariy, *al-Tibyān fī Iʻrāb al-Qur'ān,* Bagian II, h. 1300; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy, *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 8, h. 502.

[93] Ibnu ʻAthiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 5, h. 513; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 4, h. 277.

[94] Ibnu ʻAthiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 5, h. 513.

[95] Ibnu ʻAthiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 5, h. 513.

[96] Pengertian *Istiʻārah Tashrīħiyyah* ini dapat dilihat antara lain ʻAliy al-Jārim dan Mushthafā Amīn, *al-Balāgah…,* h. 76-77; Juga al-Sayyid Aħmad al-Hāsyimiy, *Jawāhir al-Balāgah fī al-Maʻānī wa al-Bayān wa al-Badīʻ,* (Surabaya: al-Hidāyah, 1379H./1960 M.), h. 305.

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلاَلِ وَ اْلإِكْرَامِ

Yang dimaksudkan dengan kata ganti *hā* pada *kullu man 'alayhā,* adalah *al-Ardh,* merupakan bentuk *kināyah.*[97] Penggunaan isyarat kebinasaan ditujukan kepada semua yang ada di muka bumi ini berupa binatang dan yang lainnya, namun yang lebih banyak digunakan untuk menunjukkan orang yang berakal, oleh karena itu digunakan *man.*[98] *Al-Wajh* adalah ungkapan tentang zat, karena anggota tubuh tertolak bagi Allah swt. Sama halnya jika Anda mengatakan: Inilah wajah pembicaraan dan wajah perintah. Maka yang dimaksudkan adalah hakikat atau zat pembicaraan dan perintah tersebut.[99] Jika diperhatikan bentuk *kināyah* dari aspek pengungkapan *al-Makniy 'anh,* maka dapat dikatakan untuk ayat ini adalah *nisbah,* karena penyebutan *fān* menunjukkan kondisi apa yang ada di atas bumi, bukan menjelaskan tentang sifat bumi atau yang disifati oleh bumi. Dengan demikian, yang ditunjukkan oleh ayat ini adalah semua yang ada di atas bumi ini bakal binasa.

Setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan *kināyah,* berikut akan dieksplorasi pula penafsirannya berkaitan dengan *qashr*.

Sūrah Āli 'Imrān ayat 144:

وَ مَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُوْلٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ

Menurut Ibnu 'Athiyyah, ayat ini masih berhubungan dengan ayat sebelumnya yang mencela sikap kaum mukmin yang kurang respon terhadap ajakan Nabi Muħammad saw. untuk menyertainya dalam perang Badar, namun akhirnya Nabi dan para sahabatnya memperoleh kemenangan gemilang.[100] Pada ayat ini celaan tersebut dilanjutkan lagi, karena sikap negatif mereka dalam menanggapi isu provokatif wafatnya Muħammad

---

[97] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 5, h. 229; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 4, h. 46; Juga al-'Ukbariy, *al-Tibyān fī I'rāb al-Qur'ān,* Bagian II, h. 1199; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 8, h. 192.

[98] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 5, h. 229; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 8, h. 192.

[99] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 5, h. 229; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 4, h. 46; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy , *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 8, h. 192.

[100] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 515; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 1, h. 468.

Rasulullāh dalam peperangan karena terbunuh.[101] Karena itulah ayat ini diturunkan untuk menginformasikan bahwa sesungguhnya Muħammad itu tugas utamanya adalah sebagai rasul, penyampai risalah kepada umatnya, sebagaimana para rasul yang mendahuluinya. Sebagai seorang rasul, berlaku pula semua ketentuan yang berlaku bagi rasul-rasul yang lain. Para rasul terdahulu telah lama wafat, ada yang meninggal biasa dan ada pula yang terbunuh. Oleh karena itu, jika Muħammad saw. terbunuh dalam peperangan, janganlah menjadikan kaum mukmin surut dan menarik kembali keimanannya selama ini. Ibnu ‘Athiyyah menegaskan: Hendaklah orang-orang beriman konsisten melaksanakan kandungan risalah Muħammad, karena hidup dan kekalnya Muħammad di tengah-tengah mereka bukanlah persyaratan untuk itu.[102]

Ayat ini menggunakan format kalimat yang fasih dan mendalam maknanya. Pertama, *wa mā Muħammadun illā Rasūlun* dalam bentuk *qashru mawshūfin ‘alā shifah,*[103] dalam arti fokus keterangan mengenai Muħammad itu diarahkan kepada *risālah* yang menjadi tugasnya sebagai seorang rasul. Kedua, dimasukkannya *alif al-istifhām* pada kalimat bersyarat *afain māta aw qutila inqalabtum ‘alā a‘qābikum,* yang tidak seharusnya demikian, menunjukkan bahwa pertanyaan tersebut adalah gambaran *jawābu syarthin.*[104] Pengertian ini semakin jelas dengan lanjutan ayat yang menginformasikan realisasi makna tersebut *wa man yanqalib ‘alā ‘aqibayhi falan yadhurra Allāha syay'an.*

Setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu ‘Athiyyah berkaitan dengan *qashr,* berikut akan dieksplorasi pula penafsirannya berkaitan dengan *ījāz.*

Sūrah Yūsuf ayat delapan puluh lima:

قَالُوْا تَاللهِ تَفْتَؤُا تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُوْنَ حَرَضًا أَوْ تَكُوْنَ مِنَ الْهَالِكِيْنَ

Qālū ta Allāhi tafta'u, maknanya adalah *Qālū ta Allāhi lā tafta'u,* yang berarti demi Allah kamu senantiasa. Kata *lā* yang

[101] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 516; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 1, h. 468.

[102] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 516.

[103] Muħammad ‘Aliy al-Shābūniy, *Shafwah al-Tafāsīr,* Jilid 1, (Bayrūt: Dār al-Fikr, t. th.) h. 234. Lebih jelasnya mengenai *al-Qashr* ini, dapat dilihat ‘Aliy al-Jārim dan Mushthafa Amīn, *al-Balāgah al-Wādhiħah,* (Surabaya: al-Hidāyah, t. th.), h. 216-226; Juga al-Sayyid Aħmad al-Hāsyimiy, *Jawāhir al-Balāgah*, h. 179-195.

[104] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…,* Jilid 1, h. 517.

merupakan bagian sumpah dihilangkan pada ayat ini untuk menunjukkan bahwa kalimat ini adalah sumpah.[105] Sebagai argumentasi, dikutip perkataan Imru' al-Qays:

فَقُلْتُ يَمِيْنُ اللهِ أَبْرَحُ قَاعِدًا وَ لَوْ قَطَعُوْا رَأْسِيْ لَدَيْكَ وَ أَوْصَالِيْ

Perkataan penyair yang lain lagi:

تَاللهِ يَبْقَى عِلْمُ ٱلْأَيَّامِ ذُوْ حَيْدٍ بِمُشْمَخَرٍّ بِهِ الظَّيَّانُ وَ ٱلْآسُ.[106]

Yang dimaksudkan pada kedua syair ini adalah *lā abraħu* dan *lā yabqā*. Menurut al-Zujājiy: Kadang-kadang *mā* juga dihilangkan (*maħdzūf*) dalam posisi seperti ini.[107] Formulasi kalimat dengan menghilangkan satu kata, satu kalimat atau lebih dengan adanya *qarīnah* yang menunjukkannya, dalam bahasan Ilmu *Balāgah* dinamakan *ījāz* dan lebih khusus lagi adalah *ījāzu ħadzfin.*[108] Dalam Bahasa Arab, *ījāz* (*conciseness*), *ikhtishār* (*brevity*), dan *ħadzf* (*ellipsis*) merupakan bagian inheren dan melebihi apa yang ada pada bahasa-bahasa lainnya.[109]

Demikianlah pembahasan mengenai aspek rasional penafsiran Ibnu 'Athiyyah, berkaitan dengan penalaran linguistik, sebagai sampel. Aspek rasional pada bagian ini adalah bahwa penafsiran dengan analisis ilmu-ilmu bahasa (linguistik) Arab, baik *isytiqāq, naħwu,* maupun *balāgah*. Khusus tentang penafsiran dari aspek retorika (*balāgah*), dirasakan sangat terbatas, hal ini sesuai dengan sikap Ibnu 'Athiyyah yang tidak mengarahkan penafsirannya kepada *balāgah al-Qur'ān* secara umum dan menyedikitkan pembicaraan makna konotasi (*majāz*) secara khusus.[110]

Dari keseluruhan pembahasan pada bab V ini ditemukan format penalaran berikut: Pertama, dia mengemukakan beberapa pendapat, lalu menguatkan salah satunya dengan menambahkan argumentasinya. Jika terjadi pertentangan pendapat antara

---

[105] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 3, h. 272; Juga al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 2, h. 339.

[106] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 3, h. 272.

[107] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 3, h. 273.

[108] Lebih lanjut mengenai *ījāzu ħadzfin* ini, dapat dilihat antara lain 'Aliy al-Jārim dan Mushthafā Amīn, *al-Balāgah…,* h. 240-242.

[109] John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation,* Foreword, Translations, and Expanded Notes by Andrew Rippin, (Amherst, New York; Prometheus Books, 2004), p. 227.

[110] Lihat kembali prinsip-prinsip penafsiran yang dikemukakan oleh Ibnu 'Athiyyah pada bab II halaman 34-35, khusus mengenai sikapnya terhadap *balāgah al-Qur'ān* lihat catatan kaki nomor 47 halaman 35.

beberapa ahli bahasa dan salah seorang di antaranya adalah Sībawayhi, Ibnu ‘Athiyyah mengunggulkan pendapat Sībawayhi. Kedua, pendapat yang dikemukakan oleh Ibnu ‘Athiyyah dia dukung dengan mengemukakan *syāhid* berupa syair atau pemakaian bahasa oleh orang-orang Arab, terutama ketika ayat tersebut diturunkan. Ketiga, dalam upaya mempermudah pemahaman makna Alquran, Ibnu ‘Athiyyah menganalogikan redaksi ayat yang ditafsirkan dengan redaksi ayat Alquran yang lain dan dengan pemakaian bahasa yang berlaku di masyarakat Arab.

Berikut akan dieksplorasi analisis ilmu-ilmu Alquran dalam penafsirannya.

BAB VI
ANALISIS ILMU-ILMU ALQURAN PENAFSIRAN IBNU ‘ATHIYYAH

Pembahasan pada bab VI ini akan mengeksplorasi aspek rasional penafsiran Ibnu ‘Athiyyah dalam kitabnya *al-Muħarrar al-Wajīz fi Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*. Uraian pada bab ini khusus mengenai analisis ilmu-ilmu Alquran. Lebih khusus lagi, pembahasan akan diarahkan kepada analisis yang berkaitan dengan qiraat*, asbāb al-nuzūl, al-nāsikh wa al-mansūkh, al-munāsabah, serta i‘jāz al-Qur'ān*. Sub-sub bahasan yang dipilih ini sangat terkait dengan spesifikasi penafsiran Alquran.

A. Penafsiran yang Berkaitan dengan Qiraat

Menurut al-Zarkasyiy (w. 794 H./1391 M.) hakikat qiraat adalah: Perbedaan lafal-lafal wahyu yang disebutkan dalam penulisan huruf-hurufnya atau cara membacanya, berupa ringan dan beratnya dan yang lainnya.[1] Menurut al-Zarqāniy, pembahasan qiraat selengkapnya, tidak keluar dari hal-hal berikut:

“Pertama, perbedaan bentuk *ism*: *mufrad, mutsannā,* atau *jama‘,* juga *mudzakkar* dan *mu'annats*. Kedua, perbedaan bentuk *fi‘l*: *mādhī, mudhāri‘,* atau *amr*. Ketiga, perbedaan bentuk *i‘rāb*: *rafa‘, nashab, jarr,* atau *jazm*. Keempat, perbedaan bentuk *nāqish* (kurang) dan *ziyādah* (tambah). Kelima, perbedaan bentuk *taqdīm* (mendahulukan) dan *ta'khīr* (mengemudiankan). Keenam, perbedaan bentuk *tabdīl* (penggantian huruf atau kata), dan Ketujuh, perbedaan bentuk *lahjah* (dialek), seperti: *imālah, taqlīl, idgām, izhhār* dan lainnya”.[2] Berikut akan dieksplorasi penafsiran Ibnu ‘Athiyyah, diawali dengan penafsirannya yang berkaitan dengan perbedaan bentuk *ism*.

---

[1] Al-Imām Badr al-Dīn Muħammad bin ‘Abdullāh al-Zarkasyiy, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Juz 1, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Fikr, 1408 H./1988 M.), Cet. ke-1, h. 395-396.

[2] Muħammad ‘Abd al-‘Azhīm al-Zarqāniy , *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Jilid 1, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Fikr, 1408 H./1988 M.), h. 155; Juga H. Ahmad Fathoni, Kaidah Qiraat Tujuh 1, (Jakarta: Darul Ulum Press, 1992), h. 4.

Sūrah al-Mu'minūn ayat delapan dan sembilan:

وَ الَّذِيْنَ هُمْ لِأَمَانتِهِمْ وَ عَهْدِهِمْ رَاعُوْنَ وَ الَّذِيْنَ هُمْ عَلَى صَلَوتِهِم يُحَافِظُوْنَ

Mayoritas ulama tafsir membaca: *amānāt,* dalam bentuk plural, sementara Ibnu Katsīr (45-120 H./665-737 M.), salah seorang ulama qiraat tujuh membacanya: *amānah,* dalam bentuk tunggal.[3] Berkenaan dengan bacaan: *shalawātihim,* mayoritas ulama tafsir juga membacanya dalam bentuk plural, namun Ħamzah (80-156 H./699-772 M.) dan *al-Kisā'iy* (w. 189 H./804 M.), yang juga termasuk ulama qiraat tujuh, membacanya: *shalātihim,* dalam bentuk tunggal.[4] Menurut Ibnu ‘Athiyyah, bentuk tunggal di sini adalah nama jenis (*ismu al-jinsi*),[5] yang juga menunjuk pada makna plural, karena mencakup semua jenis amanat dan salat tersebut.[6]

Setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu ‘Athiyyah berkaitan dengan perbedaan bentuk *ism,* berikut akan dieksplorasi pula penafsirannya berkaitan dengan perbedaan bentuk *fi‘l.*

Sūrah Saba' ayat sembilan belas:

فَقَالُوْا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا ...

Imām-imām Nāfi‘ (70-169 H./689-785 M.), ‘Āshim (w 128 H./745 M.), Ħamzah, dan *al-Kisā'iy* membacanya: *bā‘id bayna asfārinā,* dalam bentuk *fi'l al-amr,* dengan memberi *ħarakat*

---

[3] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*, Jilid 4, taħqīq ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Syāfī Muħammad, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1422 H./2001 M.), Cet. ke-1, h. 137; Juga Abū al-Qāsim Jār Allāh Maħmūd bin ‘Umar Al-Zamakhsyariyy al-Khawārizmiy, *al-Kasysyāf ‘an Ħaqā'iq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl,* Juz 3, h. 27; Juga Abū al-Baqā' ‘Abdullāħ bin al-Ħusayn al-‘Ukbariy, *al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur'ān,* Bagian II, taħqīq ‘Aliy Muħammad al-Bajāwiy, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Jīl, t. th.), h. 950-951; Juga Muħammad bin Yūsuf dikenal dengan Abī Ħayyān al-Andalusiy, *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 6, (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1403 H./1983 M.), Cet. ke-2, h. 397.

[4] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 4, h. 137; Juga Al-Zamakhsyariyy, *al-Kasysyāf…,* Juz 3, h. 27; Juga al-‘Ukbariy, *al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur'ān,* Bagian II, h. 951; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy, *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 6, h. 397.

[5] Ismu al-Jinsi adalah nama yang tidak dikhususkan untuk satu, tanpa yang lainnya dalam jenisnya, seperti: *rajul, imra'ah, dār, kitāb,* dan *ħishān*. *Ismu al-Jinsi* bukanlah *ism* (*al-Nakirah*) yang dihadapkan dengan *al-Ma'rifah*, tetapi apa yang secara mutlak boleh untuk setiap satuan dari jenisnya. Sebagai contoh: *Anta* adalah ma'rifah, tetapi dapat digunakan untuk setiap orang (laki-laki tunggal) yang menjadi mitrabicara. Lihat al-Syaykh Mushthafā al-Galāyayniy, *Jāmi‘ al-Durūs al-‘Arabiyyah*, Juz 1, (Bayrūt: al-Maktabah al-‘Ashriyyah, 1423 H./2003 M.), Cet. ke-1, h. 82.

[6] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 4, h. 137.

kasrah pada Huruf '*Ayn*. Ibnu Katsīr, Abū 'Amr (68-154 H./687-770 M.), al-Ħasan (w. 110 H./728 M.), dan Mujāhid (21-104 H./641-722 M.) membacanya: *ba"id bayna asfārinā,* dalam bentuk *fi'l al-amr* juga, dengan menggandakan Huruf *'Ayn* dan memberinya *ħarakat kasrah*.[7]

Menurut Ibnu 'Athiyyah, kedua qiraat (*bā'id* dan *ba"id*) ini bermakna sangat jahat, karena mereka merasa bosan dekat dengan nikmat dan meminta penggantian yang lebih dekat itu dengan yang lebih baik lagi. Dalam kitab *al-Rumāniy* mereka mengatakan: Seandainya panen buah-buahan kami lebih jauh, tentunya lebih menggairahkan dan lebih mahal harganya. Ibnu al-Sumayfi', Sufyān bin Ħusayn, Sa'īd bin Abī al-Ħasan, Akhū al-Ħasan, dan Ibnu al-Ħanafiyyah membacanya: *Rabbanā ba'uda bayna asfārinā,* dalam bentuk *fi'l al-mādhī*. Secara khusus, Sa'īd bin Abī al-Ħasan membacanya *Rabbanā ba'uda baynu asfārinā*. Ibnu 'Abbās (w. 68 H./687 M.), Abū Rajā, al-Ħasan al-Bashriy, dan Ibnu al-Ħanafiyyah membacanya: *Rabbunā bā'ada bayna asfārinā*, dalam bentuk *fi'l al-mādhī*. Ibnu 'Abbās dan Ibnu al-Ħanafiyyah kembali bersama 'Amr bin Fā'id dan Yaħyā bin Ya'mar membacanya: *Rabbunā ba"ada bayna asfārinā*.[8]

Menurut Ibnu 'Athiyyah, qiraat ini juga bermakna sangat jahat, karena mereka menganggap yang dekat itu jauh dan menurut mereka hal itu tidak memuaskan mereka sampai mereka seakan-akan menghendakinya berkesinambungan (tidak terputus). Dalam hal ini ada penyimpangan dan menyeret ketetapan dan kehendak Allah serta kurang mensyukuri nikmat Allah, bahkan menghadapi nikmat dengan omelan dan meminta kemudaratan (sesuatu yang menyusahkan).[9]

Setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan perbedaan bentuk *fi'l,* berikut akan dieksplorsi pula penafsirannya berkaitan dengan perbedaan bentuk *i'rāb*.

---

[7] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…*, Jilid 4, h. 416; Juga Al-Zamakhsyariyy, *al-Kasysyāf…,* Juz 3, h. 286; Juga al-'Ukbariy, *al-Tibyān fī I'rāb al-Qur'ān,* Bagian II, h. 1067; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy, *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 7, h. 272.

[8] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…*, Jilid 4, h. 416; Juga Al-Zamakhsyariyy, *al-Kasysyāf…,* Juz 3, h. 286; Juga al-'Ukbariy, *al-Tibyān fī I'rāb al-Qur'ān,* Bagian II, h. 1067; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy, *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 7, h. 272.

[9] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar…*, Jilid 4, h. 416; Juga Al-Zamakhsyariyy, *al-Kasysyāf…,* Juz 3, h. 286; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy, *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 7, h. 272-273.

1. *Sūrah al-Fātiħah* ayat empat:

مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ

Ada perbedaan pendapat di antara ahli qiraat mengenai bacaan *maliki yawmi al-dīn.*[10] Makkiy mengatakan: Al-Zuhriy meriwayatkan bahwa Rasul saw. dan begitu pula Abū Bakr (w. 13 H./634 M.), ‘Umar (w. 23 H./643 M.), ‘Utsmān (w. 36 H./656 M.), ‘Aliy (w. 40 H./660 M.), Ibnu Mas‘ūd (w. 32 H./652 M.), Ubayy bin Ka‘b, Mu‘ādz bin Jabal, Thalħah, dan al-Zubayr membacanya: dengan *Alif* (*māliki yawmi al-dīn*). Begitu pula menurut al-Fārisiy: ‘Āshim, al-Kisā’iy, Qatādah, dan al-A‘masy.[11]

Yaħyā bin Ya‘mar, Ħasan bin Abī al-Ħasan dan ‘Aliy bin Abī Thālib membacanya: *malaka yawma al-dīn,* dengan *fi‘l al-mādhī.*[12] Abū Hurayrah membacanya: *malīki yawmi al-dīni.*[13] Menurut Abū ‘Aliy al-Fārisiy: Tak seorang pun di antara ahli qiraat yang membaca *māliki* dengan cara *imālah* pada Huruf *Alif,* padahal dibolehkan saja, tetapi mereka tidak membacanya dengan apa yang dibolehkan tersebut.[14]

Yang membaca *maliki* (tanpa *Alif*) yang berarti raja, memberikan argumentasi bahwa lafal tersebut lebih umum dari lafal *mālik* (menggunakan *Alif*) yang berarti pemilik, karena setiap raja adalah pemilik, namun sebaliknya tidak setiap pemilik adalah raja. Raja adalah orang yang mengatur si pemilik dalam kepemilikannya, sehingga si pemilik tersebut tidak dapat menggunakan miliknya, kecuali berdasarkan aturan raja itu. Para mufasir banyak yang mengikuti argumentasi ini. Menurut Ibnu ‘Athiyyah, hal ini bukanlah merupakan suatu kelaziman.

---

[10] Nama lengkapnya Makkiy bin Abī Thālib Ħamūsy bin Muħammad bin Mukhtār Abū Muħammad al-Qaysiy, karyanya berjudul, *al-Hidāyah ilā Bulūg al-Nihāyah*. Menurut keterangan al-‘Ukbariy, Makkiy ini berpendapat bahwa qiraat *Mālik* dan *Malik* keduanya *shaħīħ* dan baik, tetapi qiraat tanpa *alif* adalah lebih kuat. Lihat al-‘Ukbariy, *al-Tibyān fi I‘rāb al-Qur’ān,* Bagian I, h. 6.

[11] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 68; Menurut al-‘Ukbariy dengan bacaan ini ia masih tetap dalam bentuk *nakirah,* karena *ism fā’il* jika ingin dijadikan *ħāl* atau untuk *istiqbāl,* tidak menjadi *ma‘rifah* (definit) dengan *idhāfah.* Karena itu, *majrūm*ya di sini dalam posisi sebagai *badal* bukan *shifah,* karena yang *ma‘rifah* tidak dapat disifati oleh yang *nakirah.* Lihat al-‘Ukbariy, *al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur’ān,* Bagian I, h. 6.

[12] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 68; Juga al-‘Ukbariy, *al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur’ān,* Bagian I, h. 6. Di sini dia menjelaskan bahwa kata *yawma* menduduki posisi *maf‘ūl* (obyek) atau *zharf* (keterangan waktu).

[13] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 68; Juga al-‘Ukbariy, *al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur’ān,* Bagian I, h. 6. Di sini dia menjelaskan kebolehan membaca kata *malīk* dalam posisi *marfū‘, manshūb,* atau *majrūr.*

[14] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 68.

Mereka berpendapat seperti itu, karena melihat kedua lafal tersebut secara mutlak, tidak berdasar kepada apa yang dimiliki, yang di dalamnya ada kepemilikan. Jika yang menjadi fokus perhatian adalah kepemilikan, maka lafal *mālik* mempunyai pengertian yang lebih mendalam (*ablag*). Sebagai contoh, dapat dikemukakan ada sebuah kota besar yang pemiliknya adalah seorang laki-laki. Seorang laki-laki yang lainnya menjadi raja di kota besar itu. Raja ini memang dapat mengatur dan menetapkan sejumlah hukum untuk kota besar tersebut. Akan tetapi, si pemilik kota besar tersebut mempunyai hak lebih dari raja tadi, selain dapat mengatur dan menetapkan hukum, dia juga mempunyai kepemilikan terhadap kota besar tersebut. Kepemilikan Allah terhadap Hari Pembalasan adalah seperti batasan ini, Dia sebagai Raja dan sekaligus Pemiliknya, kedua qiraat ini baik.[15] Selanjutnya Ibnu ʻAthiyyah menyebutkan bahwa dalam *Sunan al-Turmudziy* kedua qiraat ini dapat ditemukan.[16]

Hadis dimaksud, selengkapnya adalah sebagai berikut: ʻAliy bin Ħujur menyampaikan hadis ini kepada kami, katanya: Yaħyā bin Saʻīd al-Umawiy menginformasikan hadis ini kepada kami, dari Ibnu Jurayj, dari Ibnu Abī Mulaykah, dari Ummu Salamah, dia berkata: Adalah Rasulullāh saw. membaca sepotong-sepotong. Dia membaca: *al-Ħamdu li Allāhi Rabbi al-ālamīna*. Kemudian berhenti. *al-Raħmāni al-Raħīmi*. Kemudian berhenti. Dan dia membacanya: *Maliki yawmi al-dīn.*[17]

Menurut al-Turmudziy: hadis ini *garīb*. Abū ʻUbayd memilihnya dan membaca dengan qiraat ini. Demikianlah Yaħyā bin Saʻīd dan yang lainnya meriwayatkan dari Ibnu Jurayj, dari Ibnu Abī Mulaykah dari Ummu Salamah, namun *sanad* ini tidak bersambung, karena (Ibnu Abī Mulaykah berguru kepada Yaʻlā bin Mamlak dan Yaʻlā bin Mamlak yang berguru kepada Ummu Salamah, seperti) al-Layts bin Saʻd meriwayatkan hadis ini dari Ibnu Abī Mulaykah, dari Yaʻlā bin Mamlak, dari Ummu Salamah, dia menjelaskan bacaan Nabi saw. *ħarfan-ħarfan*. Hadis al-Layts ini menurut al-Turmudziy *ashaħħu,* namun tidak memuat redaksi: Dan dia membacanya *maliki yawmi al-dīn.*[18]

---

[15] Dalam hal ini pendapat Ibnu ʻAthiyyah sejalan dengan al-ʻUkbariy yang menyatakan bahwa kedua qiraat tersebut *shaħīħ* dan baik. Lihat bagian akhir catatan kaki nomor 14.Akan tetapi, al-ʻUkbariy mengunggulkan qiraat tanpa *alif*, sedangkan Ibnu ʻAthiyyah mengunggulkan qiraat dengan *alif.*

[16] Ibnu ʻAthiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 69.

[17] Abū ʻĪsā Muħammad bin ʻĪsā bin Sūrah al-Turmudziy, *Sunan al-Turmudziy*, Juz 4, (Indonesia: Maktabah Daħlān, t. th.), h. 257, hadis nomor 3095.

[18] Al-Turmudziy, *Sunan al-Turmudziy*, Juz 4, h. 257.

Abū Bakr Muħammad bin Abān menyampaikan hadis ini kepada kami, katanya: Ayyūb bin Suwayd al-Ramliy menginformasikan hadis ini kepada kami, dari Yūnus bin Yazīd, dari al-Zuhriy, dari Anas: Bahwa Nabi saw., Abū Bakr, 'Umar dan diperlihatkan kepadaku dia mengatakan: juga 'Utsmān, mereka semua membaca: *Māliki yawmi al-dīni.*[19]

Menurut al-Turmudziy: hadis ini *garīb,* kami tidak mengetahui hadis Al-Zuhriy dari Anas bin Mālik yang berasal dari al-Syaykh Ayyūb bin Suwayd al-Ramliy ini.[20] Akan tetapi, sebagian sahabat Al-Zuhriy meriwayatkan hadis ini dari al-Zuhriy, dengan lafal: Bahwa Nabi saw., Abū Bakr, dan 'Umar, mereka semua membaca: *Māliki yawmi al-dīn*. Juga ada riwayat 'Abd al-Razzāq, dari Ma'mar, dari al-Zuhriy, dari Sa'īd bin al-Musayyab: Bahwa Nabi saw., Abū Bakr, dan 'Umar, mereka semua membaca: *Māliki yawmi al-dīn.*[21]

Dari uraian terakhir ini, terlihat adanya kesejajaran analisis al-Turmudziy dan Ibnu 'Athiyyah. al-Turmudziy terlihat mengunggulkan qiraat *Māliki yawmi al-dīn* dengan menonjolkan aspek ilmu hadis, sementara Ibnu 'Athiyyah menggunggulkan qiraat yang sama dengan penggunaan argumentasi kebahasaan, dalam hal ini bahasa yang diterapkan. Untuk memudahkan pemahaman, dia memberikan contoh konkret perbedaan pemakaian kata raja (*malik*) dan pemilik (*mālik*).

2. *Sūrah al-Baqarah* ayat 282:

وَ لاَ يُضَارَّ كَاتِبٌ وَ لاَ شَهِيْدٌ...

Para ulama berbeda pendapat mengenai ayat ini. Pertama, al-Ħasan, Qatādah, Thāwūs (w. 106 H./724 M.), Ibnu Zayd, dan yang lainnya memberi makna: Si penulis jangan disusahkan oleh kebosanan menulis dan saksi jangan disusahkan dengan penambahan dan pengurangan. Kedua, Ibnu 'Abbās, Mujāhid, dan 'Athā juga berpendapat seperti itu, tetapi mereka menyatakan yang menyusahkan penulis dan saksi itu adalah mereka merasa keberatan. Menurut Ibnu 'Athiyyah: Yang menyusahkan tersebut lebih umum dari kedua pendapat tersebut. Kata dasar untuk kedua pendapat tersebut adalah *yudhārir,* kemudian kedua Huruf *Rā* tersebut dilebur, lalu *Rā majzūm* diberi baris

[19] Al-Turmudziy, *Sunan al-Turmudziy*, Juz 4, h. 257. Hadis nomor 3096.
[20] Al-Turmudziy, *Sunan al-Turmudziy*, Juz 4, h. 257-258.
[21] Al-Turmudziy, *Sunan al-Turmudziy*, Juz 4, h. 258.

(*ħarakat*) *fatħah,* karena ringannya (menjadi: *yudhārra*).[22] Kembali Ibnu ʻAbbās, Mujāhid, al-Dhaħħāk, al-Suddiy, Thāwūs, dan yang lainnya mengatakan: Makna ayat ini adalah bahwa peminta penulisan dan penyaksian itu mengatakan: Tuliskan atau saksikan untukku, pada waktu si penulis atau saksi tersebut berhalangan atau sibuk. Lalu jika keduanya berkeberatan, si peminta tadi mengatakan: Anda menyalahi perintah Allah atau perkataan yang senada dengannya.[23] Kedua pendapat terdahulu (al-Ħasan serta Ibnu ʻAbbās dan kawan-kawan) menghendaki pengertian seperti ini. Pada pendapat pertama *al-kātib* dan *al-syahīd,* keduanya *marfūʻ* karena kata kerja (*an yaktuba al-kātibu* dan *an yasyhada al-syahīdu*), sedangkan pada pendapat kedua, juga *marfū'* karena dalam posisi *nā'ib al-fāʻil* (*lā yudhārra kātibun wa lā syahīdun*).[24] Menurut pendapat kedua ini, *yudhārra* asalnya adalah *yudhārar,* dengan *ħarakat fatħah* pada Huruf *Rā*. Argumentasinya adalah bahwa ʻUmar bin al-Khaththāb, Ibnu Masʻūd, dan Mujāhid, membacanya: *yudhārar*. Dengan demikian, maknanya adalah bahwa peminta penulisan dan penyaksian itu mulai menyusahkan keduanya.[25] Di sini Ibnu ʻAthiyyah menghimpun kedua pendapat dengan menyatakan bahwa yang menyusahkan tersebut, mencakup kedua pengertian yang dikemukakan oleh kelompok masing-masing.

Setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu ʻAthiyyah berkaitan dengan perbedaan *iʻrāb,* berikut akan dieksplorasi pula penafsirannya berkaitan dengan perbedaan *nāqish* dan *ziyādah*.

Sūrah al-Layl ayat tiga:

وَ مَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَ اْلأُ نْثَى

Mā di sini mungkin bermakna *al-ladzī* sebagaimana orang-orang Arab mengatakan: *subħāna mā sabbaħa al-raʻdu bi ħamdih,* yang berarti "Mahasuci (Allah) yang guruh bertasbih memuji-Nya".[26] Abū ʻAmr dan penduduk Mekah mengatakan untuk guruh

[22] Ibnu ʻAthiyyah, *al-Muħarrar…*, Jilid 1, h. 384.

[23] Ibnu ʻAthiyyah, *al-Muħarrar…*, Jilid 1, h. 384.

[24] Ibnu ʻAthiyyah, *al-Muħarrar…*, Jilid 1, h. 384-385; Juga al-ʻUkbariy, *al-Tibyān fī Iʻrāb al-Qur'ān,* Bagian I, h. 185. Menurutnya posisi kata ini *marfūʻ* karena menjadi predikat (*khabar*) dalam makna *nahy.*

[25] Ibnu ʻAthiyyah, *al-Muħarrar…*, Jilid 1, h. 385; Juga al-ʻUkbariy, *al-Tibyān fī Iʻrāb al-Qur'ān,* Bagian I, h. 185. Menurutnya dibaca *yudhārar* karena *nahy*; *rā* diberi *ħarakah* karena bertemu dua *sukūn. Ħarakah* yang utama adalah *fatħah,* karena *alif* sebelumnya sejenis dengan *fatħah.* Dengan qiraat ini asalnya boleh dibaca *yudhārir* jika *fāʻil* disebutkan (*binā li al-maʻlūm*) dan *yudhārra* jika *fā'il* tidak disebutkan (*binā li al-majhūl*).

[26] Ibnu ʻAthiyyah, *al-Muħarrar…*, Jilid 5, h. 490; Al-Zamakhsyariyy dengan mengutip

itu: *subħāna mā sabbaħat lahū,* yang berarti “Mahasuci (Allah) yang untuk-Nya guruh bertasbih”. Mungkin pula *mā* ini bermakna *mashdariyyah,* ini menurut mazhab al-Zajjāj.[27] Mayoritas sahabat membaca: *wa mā khalaqa al-dzakara wa al-untsā.*[28] ‘Aliy bin Abī Thālib, Ibnu ‘Abbās, ‘Abdullāh bin Mas‘ūd, Abū al-Dardā yang mendengar dari Rasul saw., ‘Alqamah, dan sahabat-sahabat ‘Abdullāh membacanya: *wa al-dzakara wa al-untsā,* mereka menghilangkan *mā khalaqa.*[29] Dalam penafsirannya ini, Ibnu ‘Athiyyah menerima kedua bacaan, yang lebih (bacaan mayoritas sahabat) dan yang kurang (bacaan ‘Aliy cs.), tentunya dengan pertimbangan keduanya dapat dipertanggungjawabkan periwayatannya.

Setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu ‘Athiyyah berkaitan dengan perbedaan *nāqish* dan *ziyādah,* berikut akan dieksplorasi pula penafsirannya berkaitan dengan perbedaan *taqdīm* dan *ta'khīr.*

Sūrah Qāf ayat sembilan belas:

وَ جَآءَتْ سَكْرَتُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ

Abū ‘Amr membacanya: *wa jā'as sakratu al-mawt,* dengan meleburkan (*idgām*) Huruf *Tā* kepada Huruf *Sīn.*[30] Yang dimaksud dengan *sakratu al-mawt* adalah sesuatu yang menimpa manusia ketika menjelang kematian. Manusia pada waktu itu berbeda-beda kondisi mereka, tetapi setiap orang mempunyai sekarat. Rasul saw. ketika menjelang kematiannya mengatakan: sungguh, untuk kematian itu banyak sekarat.[31]

---

qiraat Ibnu Mas‘ūd juga memberikan makna *al-ladzī* pada ungkapan *mā* di sini. Lihat Al-Zamakhsyariyy, *al-Kasysyāf…,* Juz 4, h. 260; Sementara al-‘Ukbariy menafsirkannya dengan dua kemungkinan; pertama, dengan makna *man,* sebagai *kināyah* dari Allah. Kedua, dengan makna *mashdariyyah.* Lihat al-‘Ukbariy, *al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur’ān,* Bagian II, h. 1291; Abū Ħayyān memberinya makna dengan dua kemungkinan pula, yaitu; pertama, *mashdariyyah,* dan kedua, *al-ladzī.* Lihat Abū Ħayyān al-Andalusiy, *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 8, h. 483. Di sini, penafsirannya sama dengan penafsiran Ibnu ‘Athiyyah.

[27] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 5, h. 490.

[28] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 5, h. 490; Menurut Abū Ħayyān qiraat ini adalah qiraat yang *mutawātir*. Lihat Abū Ħayyān al-Andalusiy, *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 8, h. 483.

[29] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 5, h. 490; Menurut Abū Ħayyān qiraat ini adalah qiraat yang *āħād*. Lihat Abū Ħayyān al-Andalusiy, *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 8, h. 483.

[30] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 5, h. 161.

[31] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 5, h. 161.

Yang dimaksud dengan *bi al-ħaqqi* adalah perjumpaan dengan Allah dan lenyapnya kehidupan dunia.[32] Di dalam Mushħaf Ibnu Mas'ūd: *wa jā'at sakratu al-ħaqqi bi al-mawt*. Ibnu Jubayr (46-95 H./666-713 M.) dan Thalħah juga membaca qiraat ini.[33] Diriwayatkan pula bahwa Abū Bakr al-Shiddīq mengatakannya kepada putrinya 'Ā'isyah yang duduk dekat kepalanya ketika dia sekarat. 'Ā'isyah berkata:

لَعُمْرُكَ مَا يُغْنِيْ الثَّرَاءُ عَنِ الْفَتَى إِذَا حَشْرَجْتَ يَوْمًا وَ ضَاقَ بِهَا الصَّدْرُ

Abū Bakr membuka matanya seraya berkata: Jangan Anda katakan seperti itu, dan katakanlah: *wa jā'at sakratu al-ħaqqi bi al-mawt*.[34] Dalam hal ini Ibnu 'Athiyyah tidak memberikan komentar apa pun. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa dia menerima kedua qiraat ini, yang tentunya menurutnya, periwayatan berkenaan dengan kedua qiraat ini dapat dipertanggungjawabkan.

Setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan *taqdīm* dan *ta'khīr,* berikut akan dieksplorasi pula penafsirannya berkaitan dengan perbedaan *tabdīl*.

1. *Sūrah al-Baqarah* ayat 259:

وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهاَ

Tulang belulang yang diperintahkan untuk diperhatikan pada ayat ini, ada yang mengatakan tulang-belulang itu sendiri dan ada pula yang mengatakan tulang-belulang keledai yang telah lama mati.[35] Ibnu Katsīr, Nāfi', dan Abū 'Amr membacanya: *nunsyiruhā*. Bacaan: *nunsyiruhā* ini bermakna kami menghidupkannya, karena dikatakan: *ansyara Allāhu al-mawtā fanasyarū,*[36] yang berarti: "Allah menghidupkan orang-orang mati itu dan mereka pun hidup". Allah swt. berfirman pada *Sūrah 'Abasa* ayat dua puluh dua: *tsumma idzā syā'a ansyarah*. Sementara 'Āshim, Ibnu 'Āmir, Ħamzah, dan al-Kisā'iy membacanya: *nunsyizuhā*.[37] Ada

---

[32] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*..., Jilid 5, h. 161; Menurut Al-Zamakhsyariyy, Abū Bakr dan Ibnu Mas'ūd juga membaca dengan qiraat ini. Lihat Al-Zamakhsyariyy, *al-Kasysyāf…,* Juz 4, h. 7.

[33] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*..., Jilid 5, h. 161.

[34] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*..., Jilid 5, h. 161.

[35] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*..., Jilid 1, h. 350; Juga Al-Zamakhsyariyy, *al-Kasysyāf…,* Juz 1, h. 391.

[36] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*..., Jilid 1, h. 350.

[37] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*..., Jilid 1, h. 350; al-'Ukbariy menjelaskan: *kayfa nunsyizuhā* menjelaskan kondisi (*ħāl*) *al-'izhām. Al-'Āmil* terhadap (*kayfa*) *nunsyizuhā*; dan tidak dibolehkan *unzhur* dijadikan '*āmil* terhadap *al-'izhām.* Kalimat dimaksud dapat diformulasikan menjadi *unzhur ilā al-'izhāmi muħyātan*

pula riwayat Abān yang dia terima dari ‘Āshim serta Ibnu ‘Abbās, al-Ħasan, dan Abū Ħaywah yang membacanya: *nansyuruhā*.[38]

Menurut al-‘Ukbariy dengan qiraat ini (*nansyuruhā*) mengandung dua kemungkinan makna; pertama, Allah meghidupkan orang mati, dia pun hidup. Di sini *ansyara* (*fi‘lun muta‘addin*) semakna dengan *nasyara* (*fi‘lun lāzimun*). Kedua, *al-nasyr* yang diartikan membentangkannya dengan menghidupkannya, sebagai lawan kata (antonim/*dhidd*) kata *al-thayy*.[39] Lebih lanjut Ibnu ‘Athiyyah mengatakan: Kematian itu seakan-akan melipat tulang belulang dan anggota-anggota badan, sementara menghidupkan itu seakan-akan menghimpun sebagian ke bagian lain yang tersebar.[40] Dengan demikian, sebenarnya qiraat *nansyuruhā* ini dengan qiraat *nunsyiruhā* mempunyai makna yang sama. Yang berbeda hanyalah qiraat *nunsyizuhā*.

Qiraat *nunsyizuhā* ini berarti “kami mengangkatnya. Kata: *al-nasyzu,* berarti “bagian bumi yang tinggi”. Abū ‘Aliy al-Fārisiy dan yang lainnya mengatakan: makna *nunsyizuhā* ini dapat diformulasikan menjadi “kami mengangkat sebagiannya kepada bagian yang lain untuk menghidupkan”. Menurut Ibnu ‘Athiyyah: *nusyūz* yang diartikan “mengangkat tulang sebagiannya kepada bagian yang lain” adalah kacau. Pengertiannya adalah terangkat sedikit demi sedikit, seakan-akan memperhatikan pertumbuhan tulang-belulang yang remuk dan keluarnya sesuatu yang baru dari tulang-belulang tersebut.[41] Dalam penafsirannya ini, secara tegas Ibnu ‘Athiyyah memberikan kritik terhadap pendapat yang dianggapnya kurang tepat.

2. *Sūrah al-Wāqi‘ah* ayat dua puluh sembilan:

Al-Thalħu termasuk pohon besar yang banyak durinya.[42]

---

dengan makna perhatikanlah tulang-belulang (yang pada waktu itu) dalam kondisi hidup. Lihat al-‘Ukbariy, *al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur’ān,* Bagian I, h. 210.

[38] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 350.

[39] Al-‘Ukbariy, *al-Tibyān fī I‘rāb al-Qur’ān,* Bagian I. h. 310; Juga Ibnu *‘Athiyyah*, *al-Muħarrar…*, Jilid 1, h. 350.

[40] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 350.

[41] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 351.

[42] Al-Zamakhsyariy menafsirkannya dengan pohon pisang. Lihat Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 4. h. 54. Abū Ħayyān al-Andalusiy dengan mengutip pendapat Ibnu ‘Abbās, ‘Athā, dan Mujāhid juga menafsirkannya dengan pohon pisang. Akan tetapi, berdasarkan kutipannya terhadap pendapat al-Ħasan, menafsirkan *al-Thalħu* itu bukanlah pohon pisang, ia pohon yang menaungi; sejuk dan lembab.

Di sini, ada penyerupaan pohon yang ada di surga atas sifat-sifat yang nyata untuk kondisi pohon di dunia.[43] *Mandhūd* adalah buah pohon yang tersusun, sebagiannya berada di atas bagian yang lain dari tanah sampai ke atas.[44] 'Aliy bin Abī Thālib, Ja'far, Muħammad, dan yang lainnya membaca: *Thal'in mandhūd*,[45] yang berarti "mayang kurma yang tersusun". Di sini Ibnu 'Athiyyah tidak memberikan kritikan apa pun, dengan demikian dapat diketahui bahwa dia menanggap kedua qiraat ini dapat dipertanggungjawabkan. Berikut akan dieksplorasi pula penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan perbedaan *lahjah* (dialek).

Perlu ditegaskan kembali bahwa yang termasuk kategori perbedaan *lahjah* (dialek) ini menyangkut: *imālah, taqlīl, idgām, izhhār* dan lainnya, tetapi dalam contoh berikut hanya diambil salah satunya.

Sūrah Thāhā ayat satu:

طه

Ulama tafsir berbeda pendapat terhadap ayat ini, terkait dengan perbedaan mereka terhadap huruf-huruf yang terdapat di awal-awal *sūrah*. Akan tetapi ada yang mengatakan bahwa di sini, huruf-huruf itu mengisyaratkan kepada huruf-huruf ejaan (alfabetis atau *abjadiyyah*), seperti; *alif, bā, jīm*, dan *dāl* yang tidak berurutan menurut ejaan huruf-huruf Arab. Pendapat ini menggunakan argumentasi bahwa ungkapan sesudahnya tidak dapat dijadikan predikat dari kata *Thāhā* itu sendiri.[46] Secara spesifik, *Thāhā* juga ditanggapi dengan pendapat-pendapat yang tidak teratur, sebagaimana pembuka-pembuka *sūrah* lainnya. Di antara pendapat dimaksud adalah: *Thāhā* adalah salah satu nama Muħammad saw. Pendapat yang lain: *Thāhā* adalah panggilan kepada laki-laki dengan Bahasa Suryāniy. Dan dikatakan pula dengan pengertian lainnya dari bahasa asing.[47]

Lihat Abū Ħayyān al-Andalusiy, *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 8, h. 206.

[43] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 5, h. 244; Juga Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 4, h. 54. Abū Ħayyān mengemukakan juga pendapat ini berdasarkan kutipannya terhadap pendapat al-Suddiy. Lihat Abū Ħayyān al-Andalusiy, *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 8, h. 206.

[44] Ibnu "Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 5, h. 244; Juga Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 4, h. 54; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy, *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 8, h. 206.

[45] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 5, h. 244; Juga Al-Zamakhsyariy, *al-Kasysyāf…,* Juz 4, h. 54; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy, *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 8, h. 206.

[46] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 4, h. 36.

[47] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 4, h. 36.

Sekelompok ulama berpendapat: latar belakang turunnya ayat ini adalah bahwa Rasul saw. membebani dirinya dengan banyak salat, sampai kakinya bengkak dan dia memerlukan peranginan di antara kedua kakinya. Lalu dikatakan kepadanya: *Tha' al-ardha,* maksudnya janganlah Anda merasa lelah, sehingga membutuhkan peranginan. Kata ganti (*dhamīr*) pada kata *Thāhā* adalah untuk *al-ardha*. Huruf *Hamzah* yang terdapat pada kata *Tha’* diringankan, sehingga menjadi *Alif sākinah,* dan dibaca: *Thāhā*. Asalnya adalah *Tha’* lalu Hamzah dihilangkan dan dimasukkan Hā.[48] Ibnu Katsīr dan Ibnu ‘Āmir membacanya: *Thāhā,* bacaan ini berdasarkan riwayat dari Qālūn (110-220 H./728-835 M.) dari Nāfi‘. Sedangkan berdasarkan riwayat dari Ya‘qūb dan dari Nāfi‘ juga, membacanya: *Thihi*. Juga berdasarkan riwayat Nāfi‘, membacanya antara *fatħah* dan *kasrah*. Sekelompok ahli qiraat membacanya *imālah*.[49] Bacaan yang tebal adalah bahasa orang-orang Ħijāz dan Nabi saw. ‘Āshim, Ħamzah dan al-Kisā’iy membacanya: *Thihi*. Abū ‘Amr membacanya: *Thahi,* dan sekelompok ahli qiraat membacanya: *Thah*. Diriwayatkan dari al-Dhaħħāk dan ‘Amr bin Fā'id, keduanya membacanya: *Thāwī*.[50]

Dalam penafsirannya ini, Ibnu ‘Athiyyah tidak memberikan kritikan apa pun, dengan demikian dapat dipahami bahwa menurutnya, semua qiraat tersebut dapat dipertanggungjawabkan. Demikianlah sampel penafsiran Ibnu ‘Athiyyah berkenaan dengan qiraat ini.

B. Penafsiran yang Berkaitan dengan *Asbāb al-Nuzūl*

Asbāb, bentuk plural dari *sabab*. *Sabab al-Nuzūl* adalah sesuatu yang karenanya diturunkan satu atau beberapa ayat Alquran yang berbicara tentangnya atau menjelaskan hukumnya pada waktu terjadinya sesuatu itu. Dengan kata lain, suatu peristiwa yang terjadi pada masa Nabi saw., atau pertanyaan yang ditujukan kepadanya, lalu diturunkan satu atau beberapa ayat Alquran yang menjelaskan apa yang berkaitan dengan peristiwa tersebut atau jawaban dari pertanyaan yang diajukan tersebut.[51] Berikut akan dikemukakan penafsiran Ibnu ‘Athiyyah yang berkaitan dengan *asbāb al-nuzūl* tersebut.

Sūrah al-Lahab ayat satu sampai dengan lima:

---

[48] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 4, h. 36.
[49] Ibnu ‘Athiyyah, al-Muħarrar…, Jilid 4, h. 36.
[50] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 4, h. 36.
[51] Al-Zarqāniy , *Manāhil*…, Jilid 1, h. 106.

تَبَّتْ يَدَآ أَبْيْ لَهَبٍ وَ تَبَّ. مَآأَغْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَ مَا كَسَبَ. سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ. وَ امْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ. فِيْ جِيْدِهَا حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ

Menurut Ibnu ‘Athiyyah dalam hadis diriwayatkan bahwa Rasul saw. ketika diturunkan *Sūrah al-Syu‘arā* ayat 214: *wa andzir ‘asyīrataka al-aqrabīn*. Nabi bersabda: Hai Shafiyyah binti ‘Abd al-Muththalib, hai Fāthimah binti Muħammad aku tidak memiliki sesuatu dari Allah bagi kalian, mintalah oleh kalian berdua dari hartaku apa yang kalian inginkan. Setelah itu dia naik ke Shafā lalu memanggil suku-suku Quraisy: Hai keturunan Anu, hai keturunan Anu.[52] Diriwayatkan pula: Bahwa Nabi saw. berteriak dengan suara yang lantang: *Yā shabāħāhu,* lalu orang-orang berkumpul kepadanya dari setiap penjuru, Nabi pun berkata kepada mereka: Apa pendapat kalian jika Aku berkata kepada kalian, ada sekelompok kuda di kaki gunung ini (yang digunakan untuk menyerang kalian). Apakah kalian dapat membenarkanku? Mereka serentak menyahut: Ya! Nabi berkata: Sesungguhnya aku adalah pemberi peringatan di hadapan siksaan yang pedih. Lalu Abū Lahab berkata: Celaka engkau sepanjang hari ini, apa hanya untuk ini kamu kumpulkan kami? Mereka pun meninggalkan Nabi saw. lalu turunlah *sūrah* ini.[53]

Dalam penafsirannya ini, Ibnu ‘Athiyyah tidak menyebutkan secara tegas, siapa *mukharrij* hadis yang dia gunakan dalam menafsirkan ayat ini. Lebih dari itu, periwayat pertamanya pun tidak dia sebutkan seperti apa yang biasanya dia lakukan. Oleh karena itu perlu dilacak kualitas hadis tersebut.

Ada tiga riwayat berasal dari Ibnu ‘Abbās[54] dan satu riwayat berasal dari Mujāhid[55] yang berkaitan dengan *sabab al-nuzūl sūrah* ini. Salah satunya adalah sebagai berikut: “Yūsuf bin Mūsā menyampaikan hadis ini kepada kami, katanya: Abū Usāmah menyampaikan hadis ini kepada kami, katanya: al-A‘masy

---

[52] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…*, Jilid 5, h. 534; Juga al-Imām al-Syaykh Muħammad bin Aħmad al-Khathīb al-Syarbīniy al-Mishriy, *al-Sirāj al-Munīr fī al-I‘ānah ‘alā Ma‘rifah Ba‘dhi Ma‘ānī Kalāmi Rabbinā al-Ħakīmi al-Khabīri,* Jilid 4, kharraja āyātihī wa aħādītsahū wa ‘allaqa ħawāsyiyahū Ibrāhīm Syams al-Dīn, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1425 H./2004 M), Cet. ke-1, h. 708.

[53] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar…*, Jilid 5, h. 534; Juga al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr…,* Jilid 4, h. 708. Di sini dia mengemukakan dua riwayat dan salah satunya berupa ringkasan atau *riwāyat bi al-ma‘nā.*

[54] Ketiga riwayat Ibnu ‘Abbās tersebut dikemukakan oleh al-Wāħidiy. Lihat Abū al-Ħasan ‘Aliy bin Aħmad al-Wāħidiy al-Naysābūriy, *Asbāb al-Nuzūl,* (Jakarta: Dinamika Berkah Utama, t. th.), h. 308-309.

[55] Riwayat dari Mujāhid ini tidak dikemukakan oleh al-Wāħidiy, karena untuk *sūrah* ini dia hanya mengemukakan ketiga riwayat Ibnu ‘Abbās.

menyampaikan hadis ini kepada kami, katanya: ‘Amr bin Murrah menyampaikan hadis ini kepada kami, dari Sa‘īd bin Jubayr, dari Ibnu ‘Abbās ra., dia berkata: Ketika turun ayat: “Dan berilah peringatan keluargamu yang terdekat...”. Rasul saw. keluar, akhirnya naik ke Shafā, lalu berteriak: *Yā shabāħāhu*. Orang-orang bertanya: Siapa ini? Lalu mereka berkumpul kepadanya. Rasul pun bertanya: Apa pendapat kalian, jika kuinformasikan bahwa sekelompok kuda keluar dari lembah gunung ini, apakah kalian membenarkanku? Mereka menjawab: Kami tidak pernah mencoba mendustakanmu. Nabi saw. berkata: Maka sesungguhnya aku mengingatkan, kalian berada di hadapan siksa yang pedih. Abū Lahab pun berkata: Celaka engkau, engkau himpun kami hanya untuk ini? Kemudian dia berdiri, lalu turunlah *sūrah* ini.[56]

Tampaknya hadis al-Bukhāriy inilah yang dikutip oleh Ibnu ‘Athiyyah sebagai hadis pertama *asbāb al-nuzūl sūrah* ini, tetapi berdasarkan periwayatan dengan makna. Dengan ditemukannya hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhāriy ini, dapat dinyatakan bahwa riwayat yang digunakan oleh Ibnu ‘Athiyyah untuk menafsirkan ayat ini adalah periwayatan yang dapat diterima, karena ulama hadis pada umumnya mengunggulkan ke*shaħīħ*an hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhāriy. Setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu ‘Athiyyah yang menggunakan hadis yang ke*shaħīħ*annya menduduki peringkat tertinggi, berikut dieksplorasi pula penafsirannya yang menggunakan beberapa hadis semakna yang saling menguatkan.

Sūrah al-Ikhlāsh ayat satu sampai dengan empat:

قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ. اَللهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُوْلَدْ. وَ لَمْ يَكُنْ لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ

Ada beberapa riwayat berkaitan dengan sebab turun *Sūrah al-Ikhlāsh* ini.[57]

Ubay bin Ka‘b meriwayatkan: Bahwa orang-orang musyrik menanyai Rasul saw. tentang nasab Tuhannya, lalu diturunkan *sūrah* ini.[58] Ibnu ‘Abbas meriwayatkan: Bahwa orang-orang Yahudi masuk menemui Nabi, lalu mereka berkata: Hai

---

[56] Abū ‘Abdillāh Muħammad bin Ismā‘īl bin Ibrāhīm bin al-Mugīrah bin Bardizbah al-Bukhāriy, *Shaħīħ al-Bukhāriy bi Ħāsyiyah al-Sindiy*, Jilid 3, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Fikr, 1415 H./1995 M.), h. 234.

[57] Al-Wāħidiy mengemukakan tiga riwayat; pertama, dari Qatādah, al-Dhaħħāk, dan Muqātil. Kedua dari Ubay bin Ka‘b. Ketiga, dari Jābir. Lihat al-Wāħidiy, *Asbāb al-Nuzūl,* h. 309-310.

[58] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 5, h. 536; Juga al-Wāħidiy, *Asbāb al-Nuzūl,* h. 309-310.

Muħammad, informasikan kepada kami Tuhanmu dan sebutkan nasab-Nya, karena Dia telah menginformasikan diri-Nya dan nasab-Nya di dalam Taurat. Lalu Rasul menggigil sampai tersungkur, Jibril pun turun membawakan *sūrah* ini.[59] Menurut Abū al-'Āliyah (w. 90 H./708 M) berdasarkan pendapat Qatādah: Ada beberapa kelompok (*al-aħzāb*) datang kepada Nabi saw. mereka meminta: Sebutkan nasab Tuhanmu kepada kami, lalu turunlah *sūrah* ini.[60] Di sini Ibnu 'Athiyyah tidak memberikan kritikannya terhadap riwayat-riwayat yang ada, karena semua riwayat tersebut sepakat berisi tuntutan atau permintaan agar Nabi menginformasikan Tuhannya kepada mereka. Dan semua penuntut tersebut adalah nonmuslim. Penafsirannya ini dia lakukan sebagai kesimpulannya terhadap semua riwayat yang berkaitan dengan sebab-sebab turunnya surah ini.

Setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan penggunaan sejumlah riwayat semakna yang saling menguatkan, berikut akan dieksplorasi pula penafsirannya yang menggunakan sejumlah riwayat, lalu dia melakukan *tarjīħ*.

Sūrah Āli 'Imrān ayat enam puluh satu:

فَمَنْ حَآجَّكَ فِيْهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَآئَنَا وَ أَبْنَآءَكُمْ وَ نِسَآئَنَا وَ نِسَآءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللهِ عَلَى الْكَاذِبِيْنَ

Menurut Ibnu 'Athiyyah, berkaitan dengan latar belakang turunnya ayat ini, ada beberapa riwayat.[61] Pertama, ayat ini diturunkan berkaitan dengan bantahan orang-orang Nashārā Najran tentang 'Īsā as. dan pendapat mereka 'Īsā itu adalah Allah, dan mereka banyak berdebat. 'Abdullāh bin al-Ħārits bin Juz'i al-Sawā'iy meriwayatkan dari Nabi saw., dia bersabda: Kiranya di antaraku dan penduduk Najran itu ada dinding, maka aku tidak melihat mereka dan mereka pun tidak melihatku, karena mereka seringkali membantah. Ketika Nabi membacakan ayat ini, Nabi pun mengajak mereka untuk ber*mubāhalah.*[62]

[59] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 5, h. 536.

[60] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 5, h. 536. Hadis ini diduga sebagai hadis pertama yang digunakan oleh al-Wāħidiy, karena Abū al-'Āliyah yang dikutip oleh Ibnu 'Athiyyah, juga bersumber dari Qatādah, sebagai salah seorang periwayat hadis pertama yang dikutip oleh al-Wāħidiy. Lihat al-Wāħidiy, *Asbāb al-Nuzūl,* h. 309.

[61] Berkaitan dengan ayat ini, al-Wāħidiy mengemukakan tiga riwayat. Pertama hadis Aħmad bin Ħanbal berasal dari al-Ħasan. Kedua berasal dari Jābir bin 'Abdullāh. Ketiga dari al-Sya'biy. Lihat al-Wāħidiy, *Asbāb al-Nuzūl,* h. 67-68.

[62] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 447.

Kedua, al-Sya’biy dan yang lainnya meriwayatkan: Bahwa orang-orang Najran itu berjanji dengan Nabi saw. besok harinya ber*mubāhalah*. Mereka menemui al-Sayyid dan al-‘Āqib, keduanya mendukung mereka untuk ber*mubāhalah* itu. Mereka menemui pula laki-laki lain yang cerdas dan menjelaskan apa yang harus mereka lakukan. Laki-laki tersebut mengatakan: Jika dia adalah seorang Nabi, kemudian dia mendoakan kehancuran kalian, kalian akan binasa. Jika dia seorang raja, lalu dia menang, maka kalian akan musnah. Mereka mengatakan: Apa yang harus kami lakukan, kami telah berjanji kepadanya? Laki-laki itu mengatakan: Bila besok pagi dia memanggil kalian untuk ber*mubāhalah,* maka kalian semua harus berlindung kepada Allah dari hal itu, semoga dia memaafkan kalian. Keesokan harinya Rasul saw. menggendong Ħusayn, membimbing tangan Ħasan, Fāthimah berjalan di belakangnya, lalu menyeru mereka untuk menepati perjanjian kemarin. Mereka lalu mengatakan: *Na’ūdzu bi Allāh,* kemudian mengulanginya lagi. Nabi saw. bersabda: Jika kalian enggan, maka masuklah kalian ke dalam Islam (memeluk Islam). Jika kalian enggan memeluk Islam, maka bayarlah jizyah. Jika kalian enggan membayar jizyah, maka aku akan memerangi kalian. Mereka mengatakan: Tidak ada kemampuan kami untuk memerangi orang-orang Arab, namun kami akan membayar jizyah. Al-Sya’biy mengatakan: Rasul menetapkan atas mereka, membayar 2.000 pakaian setiap tahun: 1.000 pakaian pada bulan Rajab dan 1.000 pakaian pada bulan Shafar. Mereka meminta kepada Rasul saw. seorang yang dipercaya yang menetapkan hukum di antara mereka. Rasul saw. mengutus Abū ‘Ubaydah bin al-Jarrāħ bersama mereka, seraya bersabda: Telah datang kepadaku pembawa berita gembira (malaikat) yang menginformasikan bahwa penduduk Najran itu bakal binasa, jika mereka ber*mubāhalah.*[63]

Ketiga, Muħammad bin Ja‘far bin al-Zubayr dan yang lainnya meriwayatkan: Bahwa Rasul saw. ketika mengajak mereka ber*mubāhalah,* mereka mengatakan: Biarkan kami memikirkan urusan kami, kemudian kami datang kepadamu menentukan apa yang bakal kami lakukan. Mereka pergi kepada al-‘Āqib seorang konsultan mereka, lalu mereka mengatakan: Hai ‘Abd al-Masīħ apa pendapatmu? Dia mengatakan: Hai orang-orang Nashārā, demi Allah, kalian telah mengetahui bahwa sesungguhnya Muħammad itu adalah seorang Nabi yang diutus. Dia telah datang kepada kalian dengan informasi yang rinci tentang sahabat kalian (‘Īsā). Kalian telah mengetahui bahwa

[63] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 447.

tidak ada satu kaum pun yang ber*mubāhalah* dengan seorang Nabi, lalu orang tua mereka masih tersisa dan anak mereka masih bisa tumbuh. Sesungguhnya hal itu jika kalian lakukan, kalian akan binasa. Jika kalian enggan, karena persahabatan agama kalian dan pendapat kalian tentang sahabat kalian (ʻĪsā), maka tinggalkanlah orang itu dan kembalilah kalian ke negeri kalian, sampai dia memperlihatkan pendapatnya kepada kalian. Lalu mereka mendatangi Nabi saw. seraya mengatakan: Ya Abā al-Qāsim kami telah memutuskan untuk tidak ber*mubāhalah* dengan Anda namun kami tetap memeluk agama kami. Mereka ber*ishlāħ* kepada Nabi dengan memberikan sejumlah harta seraya mengatakan kepadanya: Utuslah bersama kami seorang sahabat Anda yang Anda sukai untuk kami, orang itu menghukumkan beberapa hal yang menyangkut perselisihan kami mengenai harta kami, karena kalian adalah orang yang kami sukai.[64]

Keempat, al-Suddiy dan yang lainnya meriwayatkan: Bahwa Nabi saw. bersama ʻAliy, Fāthimah, Ħasan, dan Ħusayn datang dan mengajak mereka ber*mubāhalah,* tetapi mereka enggan dan berkeluh-kesah, lalu pemuka agama mereka berkata kepada mereka: Jika kalian kerjakan niscaya lembah ini menyala, membakar kalian, maka ber*ishlāħ*lah kalian kepada Nabi saw. dengan membayar 80.000 Dirham setahun, Jika tidak mampu membayar dengan uang, maka dalam bentuk *ʻaradh* (barang selain emas dan perak), yaitu empat puluh potong pakaian, tiga puluh tiga baju besi, tiga puluh tiga ekor keledai, dan tiga puluh empat ekor kuda pacuan setiap tahun dan Rasul saw. menjadi jaminan hal itu, sampai dibayarkan. Rasul saw. bersabda: Jika mereka ber*mubāhalah,* mereka akan binasa. Sabdanya pula: Jika mereka lakukan, niscaya api menyala di lembah ini membakar mereka.[65]

Kelima, ʻAlbāʼ bin Aħmar al-Yasykuriy meriwayatkan: Ketika ayat ini diturunkan, Rasul saw. mengutus ʻAliy, Fāthimah dan kedua anak mereka Ħasan dan Ħusayn dan mengajak orang-orang Yahudi ber*mubāhalah*. Maka seorang pemuda Yahudi itu berkata: Alangkah celakanya kalian, bukankah kemarin kalian berjanji dengan saudara-saudara kalian yang wajah-wajah mereka berubah menjadi kera dan babi? Janganlah kalian ber*mubāhalah,* hentikanlah oleh kalian.[66]

---

[64] Ibnu ʻAthiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 447; Juga al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr*…, Jilid 1, h. 255.
[65] Ibnu ʻAthiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 447-448.
[66] Ibnu ʻAthiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 448.

Menutup penafsirannya ini, Ibnu ‘Athiyyah mengatakan bahwa dalam beberapa riwayat *asbāb al-nuzūl* ini terdapat beberapa perbedaan, baik para periwayatnya maupun redaksi-redaksi yang mereka gunakan, namun maknanya tidak keluar dari apa yang telah dia sebutkan. Dia meringkaskannya dan mengarah kepada pendapat yang menyatakan bahwa orang-orang Nashārā meninggalkan ber*mubāhalah* karena mereka mengetahui kenabian Muħammad saw. sebagai saksi yang agung atas kebenaran kenabiannya. Apa yang diriwayatkan tersebut, lebih baik dari apa yang diriwayatkan oleh al-Sya’biy berupa sumpah seorang laki-laki yang cerdas kepada mereka masalah Muħammad, apakah dia Nabi atau raja, karena pandangan ini adalah masalah duniawi. Adapun riwayat-riwayat yang menyatakan bahwa mereka meninggalkan ber*mubāhalah* karena mereka mengetahui kenabiannya, lebih beralasan untuk diterima oleh Ibnu ‘Athiyyah. Menurutnya, Nabi memanggil para wanita dalam ber*mubāhalah,* lebih menggetarkan jiwa dan lebih terpanggil untuk menggapai rahmat Allah atau sebaliknya mengundang kemurkaan-Nya atas orang-orang yang batil. Secara nyata Nabi saw. datang dengan keluarganya, tetapi sekiranya mereka bertekad untuk melaksanakan *mubāhalah* tersebut Nabi dapat mengundang orang-orang mukmin bersama anak-anak dan isteri-isteri mereka dan mungkin juga cukup dengan dirinya dan keluarganya itu.[67]

Dalam penafsirannya ini, Ibnu ‘Athiyyah mengemukakan sejumlah riwayat, namun dia mengemukakan kritik dan memberikan penilaian terhadap riwayat-riwayat yang dia sampaikan. Setelah itu dia melakukan *tarjīħ* dengan memberikan argumentasi dan pertimbangannya. Argumentasinya dalam melakukan *tarjīħ* di sini adalah pemahamannya yang komprehensif terhadap hadis (*fiqh al-ħadīts*).

Sampai di sini, penafsiran Ibnu ‘Athiyyah berkaitan dengan *asbāb al-nuzūl* ini dianggap memadai sebagai sampel rasionalitas penafsiran Ibnu ‘Athiyyah.

C. Penafsiran yang Berkaitan dengan *Nāsikh* dan *Mansūkh*

Menurut bahasa *al-naskh* mempunyai dua pengertian.[68] Pertama, menghilangkan sesuatu atau meniadakannya.[69]

[67] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 448.

[68] Kedua pengertian ini dikemukakan pula oleh Ibnu ‘Athiyyah ketika dia menafsirkan *Sūrah al-Baqarah* ayat 106. Lihat *al-Muħarrar* …, Jilid 1, h. 190.

[69] Al-Zarqāniy , *Manāhil*…, Jilid 2, h. 175.

Termasuk pengertian ini, firman Allah *Sūrah al-Ħajj* ayat lima puluh dua: "Dan Kami tidak mengutus sebelum kamu seorang rasul dan seorang nabi pun, melainkan apabila dia mempunyai suatu keinginan, setan pun memasukkan godaan-godaan terhadap keinginan itu. Lalu Allah hilangkan apa yang dimasukkan oleh setan itu, dan Allah menguatkan ayat-ayat-Nya. Dan Allah Mahamengetahui dan Mahabijaksana". Dan termasuk pengertian ini pula, pembicaraan orang-orang Arab: Cahaya Matahari menghapus bayangan; Tua menghapus kepemudaan. Begitu pula dengan pergantian waktu dan zaman.[70]

Kedua, memindah sesuatu dan mengubahnya, namun sesuatu itu masih tetap ada pada dirinya semula. Dalam hal ini Abū Dāwūd al-Sijistāniy (w. 275 H./888 M.), salah seorang pakar bahasa mengatakan: *Naskh* itu memindah apa yang ada pada serbuk dari lebah dan madu kepada yang lain. Termasuk pengertian ini juga menyalin naskah sebuah kitab, karena ada keserupaan dalam pemindahan.[71] Pengertian ini diisyaratkan oleh firman Allah *Sūrah al-Jātsiyah* ayat dua puluh sembilan: "Sesungguhnya Kami telah menyuruh mencatat apa yang telah kalian lakukan". Yang dimaksudkan di sini, adalah pemindahan semua pekerjaan kepada catatan dan dari catatan kepada yang lainnya.[72]

Menurut istilah, *naskh* adalah mengangkat (menghapuskan) hukum syar'iy dengan hukum syar'iy pula.[73] Yang dimaksud dengan mengangkat (menghapuskan) hukum syar'iy adalah memutuskan keterkaitannya dengan perbuatan-perbuatan mukalaf, bukan mengangkat hukum itu sendiri, karena hukum tersebut merupakan kenyataan yang tidak dapat diangkat (dihapuskan). Dan yang dimaksudkan dengan hukum syar'iy (*al-Ħukm al-Syar'iy*) adalah titah (*khithāb*) Allah yang berkaitan dengan perbuatan-perbuatan mukalaf, baik berupa tuntutan,

[70] Al-Zarqāniy , *Manāhil*..., Jilid 2, h. 175; Juga Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*..., Juz 1, h. 190.

[71] Al-Zarqāniy , *Manāhil*..., Jilid 2, h. 175; Juga Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*..., Juz 1, h. 190.

[72] Al-Zarqāniy , *Manāhil*..., Jilid 2, h. 175.

[73] Al-Zarqāniy , *Manāhil*..., Jilid 2, h. 176; Juga Mannā" al-Qaththān, *Mabāħits fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Riyādh: Mansyūrāt al-'Ashr al-Ħadīts, 1393 H./1973 M.), h.232 dengan redaksi yang sedikit berbeda. Juga Abū Bakr Muħammad bin 'Abdullāh bin Muħammad bin 'Abdullāh ibn al-'Arabiy al-Mu'āfiriy al-Mālikiy, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur'ān al-Karīm*, (Lubnān: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1427 H./2006 M.), Cet. ke-3, h. 3. Di sini dia menambahkan bahwa *ħukm syar'iy* yang menghapus (*nāsikh*) itu datangnya belakangan; Juga Mushthafā Muħammad Sulaymān, *al-Naskhu fī al-Qur'ān al-Karīm wa al-Raddu 'alā Munkirīh*, (Mishr: Mathba'ah al-Amānah, 1411 H./1991 M.), Cet. ke-1, h. 14-15.

pencegahan (larangan), maupun pilihan; atau kondisi sesuatu menjadi sebab, syarat, atau penghalang; atau kondisi sesuatu itu sehat (*shaħīħ*) atau rusak (*fasād*).[74] Adapun yang dimaksud dengan dalil syar‘iy adalah wahyu Allah secara mutlak, baik yang *matluw* (yang dibacakan), yakni Alquran, maupun yang *gayru matluw* (yang tidak dibacakan), yakni *al-sunnah*. Sementara Ijmāʿ dan Qiyās di luar pembicaraan ini.[75]

Para ulama menetapkan persyaratan yang harus dipenuhi, untuk dapat memberlakukan *naskh*. Menurut Ibnu al-‘Arabiy (w. 543 H./1148 M.), persyaratan tersebut ada enam, sebagai berikut: Pertama, berkaitan dengan *ħukm syar‘iy* bukan hukum akal, Kedua, hukum itu berdiri sendiri (*munfashil*) bukan *muttashil* (seperti: pengkait dengan yang dikaitkan dan pembatas waktu dengan waktu yang dibatasi), Ketiga, apa yang sesuai dengan *mansūkh* itu, bukanlah apa yang sesuai dengan *nāsikh,* Keempat, kedua dalil tersebut tidak dapat dikompromikan, Kelima, apa yang ada pada *nāsikh* diketahui dan diamalkan, sebagaimana apa yang ada pada *mansūkh,* dan Keenam, mengenali hukum yang ditetapkan lebih awal dan yang belakangan.[76]

Menurut Ibnu ‘Athiyyah, *naskh* merupakan sesuatu yang boleh bagi Allah menurut akal, karena hal itu tidak mustahil dan bukan pula pengubahan *irādah* Allah swt. Menurutnya, tidak semua perintah tergantung pada *irādah,* karenanya lalu dipahami dengan adanya *naskh* berarti *irādah* itu telah berubah dan tidak pula *naskh* itu sebagai kepicikan pengetahuan Allah, bahkan Dia mengetahui sampai kapan perintah itu berlaku sebagai hukum yang pertama, dan kapan pula diadakan *naskh* untuk memberlakukan hukum yang kedua.[77]

Lebih lanjut dia mengemukakan bahwa mengkhususkan yang umum bukanlah *naskh* dan ia hanya berlaku untuk perintah dan larangan bukan pemberitaan (*al-ikhbār*).[78] *Naskh* dapat

[74] Al-Zarqāniy , *Manāhil*…, Jilid 2, h. 176; Juga Mushthafā Muħammad Sulaymān, *al-Naskhu* …, h. 16.

[75] Al-Zarqāniy , *Manāhil*…, Jilid 2, h. 176.

[76] Ibn al-‘Arabiy, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*…, h. 11. al-Zarqāniy mengemukakan hanya empat persyaratan berikut: Pertama, yang dihapus itu adalah hukum syar’iy. Kedua, yang menjadi dalil penghapusan hukum itu adalah dalil syar’iy. Ketiga, yang menghapus hukum tersebut (*nāsikh*), datangnya belakangan setelah dalil yang pertama (*mansūkh*) tidak bersinggungan secara langsung, seperti: pengkait dengan yang dikaitkan dan pembatas waktu dengan waktu yang dibatasi. Keempat, di antara kedua hukum tersebut terdapat pertentangan hakiki. Lihat al-Zarqāniy , *Manāhil* …, Jilid 2, h. 180.

[77] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid1, h. 190.

[78] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid1, h. 191.

direalisasikan dalam bentuk: pertama, Alquran dengan Alquran; kedua, *al-Sunnah* dengan *al-Sunnah al-mutawātirah* yang pasti (*qath'iy*) atau hadis perseorangan (*khabar al-wāħid*) dapat me*naskh* hadis perseorangan yang lain; Alquran dengan *al-Sunnah al-Mutawātirah* (khusus mazhab Mālikiy, sementara Syāfi'iy menolaknya); dan *al-Sunnah* dengan Alquran.[79]

Berikut akan dikemukakan contoh penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan *naskh* ini sebagai sampel. Uraian diawali dengan sikapnya yang ketat dalam menerima *naskh*.

1. *Sūrah al-Aħzāb* ayat lima puluh dua:

لاَ يَحِلُّ لَكَ النِّسَآءُ مِنْ بَعْدُ وَ َلاَ اَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَ لَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلاَّ مَا مَلَكَتْ يَمِيْنُكَ وَ كَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيْبًا

Ibnu 'Athiyyah mengutip Hibatullāh dalam kitabnya *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* bahwa ayat lima puluh satu *Sūrah al-Aħzāb*: *turjī man tasyā'u...* me*naskh* (*nāsikh*) ayat lima puluh dua: *lā yaħillu laka al-nisā'u* ini (*mansūkh*). Kemudian dia menyatakan: Di dalam Alquran, tidak ada *mansūkh* yang mendahului *nāsikh,* kecuali ayat ini.[80] Setelah mengemukakan kutipan ini, Ibnu 'Athiyyah menyatakan: Pendapat ini mengandung beberapa kelemahan. Pertama, firman Allah: *wa man ibtagayta min man 'azalta fa lā junāħa 'alayka,* yang berarti "dan siapa-siapa yang kamu ingini untuk menggaulinya kembali dari perempuan yang telah kamu cerai (tidak kamu gauli), maka tidak ada dosa bagimu". *Min* di sini, menunjukkan arti sebagian (*li al-tab'īdh*). Maksudnya dari isteri-isteri Nabi yang telah dicerai (tidak digauli) itu ada yang masih Nabi inginkan dan kehendaki, maka kembali kepadanya setelah cerai tersebut, tidaklah merupakan dosa. Kedua, *min* di sini berfungsi memperkuat dan memantapkan firman Allah: *turjī man tasyā'u wa tu'wī man tasyā'u,* yang berarti: "Kamu boleh menangguhkan (menggauli) siapa yang kamu kehendaki di antara isteri-isterimu dan boleh pula menggauli siapa yang kamu kehendaki dari mereka". Setelah itu Allah berfirman: *wa man ibtagayta min man 'azalta"*. Hal itu sama saja, dalam keduanya tidak ada dosa bagi Nabi saw. [81] Hal ini sebagaimana Anda katakan: Saya ucapkan terima kasih kepada yang hadir, di antara orang-orang yang tidak hadir. Dalam ungkapan ini, yang Anda maksudkan adalah semuanya.

[79] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*..., Jilid1, h. 191.
[80] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*..., Jilid 4, h. 393.
[81] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*..., Jilid 4, h. 393.

Pengertian ini boleh digunakan untuk pembagian (sebagian ditalak dan sebagian dipertahankan dalam perkawianan), talak (cerai), *imsāk* (mempertahankan perkawinan), dan *al-wāhibāt* (wanita-wanita yang menyerahkan dirinya untuk dikawini oleh Nabi saw.). Dalam penafsirannya ini, Ibnu ‘Athiyyah memberikan kritik terhadap pendapat Hibatullāh dan orang lain yang sependapat dengannya. Dalam hal ini, dia menggunakan analisis kebahasaan. Dari penafsirannya ini, diketahui bahwa dia tidak mengakui adanya *naskh* pada ayat ini. Karena wanita-wanita yang tidak dibolehkan Nabi menikahinya (*al-Aħzāb* ayat lima puluh dua) adalah selain yang disebutkan pada *al-Aħzāb* ayat lima puluh.

2. *Sūrah al-Ħasyr* ayat tujuh:

مَآ آفَآءَ اللهُ عَلَى رَسُوْلِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَ لِلرَّسُوْلِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِيْنِ وَ ابْنِ السَّبِيْلِ كَيْ لاَ يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ اْلأَغْنِيَآءِ مِنْكُمْ وَ مَآ آتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا وَ اتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ

Yang dimaksud dengan *Ahl al-Qurā* pada ayat ini adalah penduduk *al-Shafrā’, al-Yanbū‘,* dan *Wādī al-Qurā*. Di sana tidak ada kota-kota Arab yang diistilahkan dengan ‘*Arabiyyah,* karena itu, hukumnya berbeda dari *Banī al-Nadhīr*. Kota-kota tersebut telah dikuasai oleh umat Islam.

Terjadi perbedaan pendapat mengenai penguasaan kota-kota tersebut. Dikatakan bahwa Nabi memblokade kota-kota tersebut dan mengutus utusan ke setiap tempat, lalu penduduk kota-kota tersebut menaati dan memberi (membayar jizyah kepada) Nabi. Penduduk kota-kota tersebut, tidak termasuk kelompok yang mengguncangkan Nabi saw. Nabi menetapkan ketentuan hukum bahwa pemberian mereka itu merupakan hukum seperlima dari rampasan perang.[82] Dengan penafsiran seperti ini, maka pada ayat ini tidak ada *naskh*. Semua yang mereka berikan itu, oleh Rasul saw. diberikan kepada *Muhājirīn* dan tidak ada yang diberikan kepada *Anshār*.[83]

Menurut Qatādah dan Zayd bin Rūmān: Kota-kota ini telah diguncangkan oleh Nabi saw., namun (hukum seperlima dari rampasan perang) ini, merupakan ketetapan hukum yang

[82] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 5, h. 286.
[83] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 5, h. 286.

mengguncangkan Nabi, lalu Allah me*naskh* hukumnya dengan *Sūrah al-Anfāl* ayat empat puluh satu:

Dengan penafsiran ini, maka semua kelompok yang disebutkan pada *Sūrah al-Anfāl* ayat empat puluh satu ini mendapatkan bagian dari ketentuan seperlima harta rampasan perang dan empat perlima sisanya untuk mereka yang berperang.[84] Menurut Ibnu 'Athiyyah, pada ayat ini sama sekali tidak menyebutkan bagian untuk mereka yang berperang. Pendapat ini lemah, karena *Sūrah al-Anfāl* ayat empat puluh satu ini diturunkan setelah Perang Badar, tetapi lebih dari satu tahun sebelum memerangi Banī al-Nadhīr dan urusan kota-kota yang disebutkan pada *Sūrah al-Ħasyar* ayat tujuh ini.

Dalam penafsirannya ini, Ibnu 'Athiyyah tidak secara tegas menolak adanya *naskh* terhadap pembagian *khums* hanya untuk *Muhājirīn,* yang pada *Sūrah al-Anfāl* ayat empat puluh satu ini dibagikan kepada semua kelompok. Akan tetapi jika diperhatikan urut turunnya ayat, maka *Sūrah al-Anfāl* ayat empat puluh satu ini lebih dahulu (lebih dari satu tahun) sebelum turunnya *Sūrah al-Ħasyr* ayat tujuh. Jika hal ini dikaitkan dengan persyaratan yang ditetapkan oleh para ulama untuk memberlakukan *naskh,* maka salah satu persyaratan tersebut tidak dapat dipenuhi, karena yang me*naskh* lebih dahulu dari yang di*naskh*.

Setelah mengeksplorasi ketatnya Ibnu 'Athiyyah dalam menerima *naskh,* berikut akan dieksplorasi penafsirannya berkaitan *naskh al-Qur'ān bi al-Qur'ān.*

Sūrah al-Baqarah ayat 282:

...وَ اسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَإِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى...

Istasyhidū, menurut al-Thabariy bermakna *asyhidū* yang berarti "saksikanlah, apakah utang-piutang itu kecil atau besar". Terjadi perbedaan pendapat, apakah persaksian ini wajib atau hanya anjuran (*nadb*). Al-Ħasan, al-Syaʿbiy (20-109 H./640-727 M.) dan yang lainnya mengatakan: Hukumnya adalah *al-nadb*. Ibnu 'Amr dan al-Dhaħħāk mengatakan: Hukumnya wajib. Ibnu 'Umar selalu melaksanakan penyaksian utang-piutang ini, baik yang kecil maupun yang besar. Hal ini dikatakan oleh 'Athā,

[84] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*..., Jilid 5, h. 286.

dan al-Thabariy mengunggulkan pendapat ini. Menurut Ibnu ‘Athiyyah: Ketentuan wajib dalam hal ini adalah kacau, karena jika dilaksanakan secara cermat, ia merupakan sesuatu yang sulit lagi susah. Adapun jika utang-piutang itu banyak, maka yang berpiutang (kreditor) cenderung memilih meninggalkan penyaksian dan kadang-kadang menjadi kebiasaan di sebagian kota. Kadang-kadang juga, seorang ilmuan atau orang besar merasa malu, sehingga tidak menerapkan penyaksian dalam utang-piutang tersebut. Ini semua termasuk dalam kategori ketepercayaan. Oleh karena itu, penyaksian hanya merupakan anjuran yang umumnya mengandung kemaslahatan, selama tidak ada penghalang (uzur).[85] Ibnu ‘Athiyyah, dengan mengutip pendapat al-Mahdawiy mengatakan bahwa *wa asyhidū idzā tabāya‘tum,* adalah *mansūkh.* Sebagai *nāsikh*nya adalah: *fa in amina ba‘dhukum ba‘dhan fal yu'addi al-ladzī u'tumina amānatahū wal yattaqi Allāha Rabahū wa lā taktumū al-syahādata wa man yaktumhā fa innahū ātsimun qalbuhū wa Allāhu bi mā ta‘malūna ‘Alīm.* (*Sūrah al-Baqarah* ayat 283), berdasar riwayat yang disebutkan oleh Makkiy dari Abī Sa‘īd al-Khudriy.[86]

Dalam penafsirannya ini, Ibnu ‘Athiyyah melakukan kritik terhadap pendapat yang menyatakan bahwa penyaksian utang-piutang itu wajib hukumnya, dengan mengemukakan argumentasi adanya ketepercayaan (*al-i'timān*), yang ayat mengenai hal itu sekaligus menjadi *nāsikh* penyaksian jual beli dengan cara utang-piutang.

Setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu ‘Athiyyah berkaitan dengan *naskh al-Qur'an bi al-Qur'ān,* berikut akan dieksplorasi pula penafsirannya yang berkaitan dengan *naskh al-Sunnah* (*waħyu gayru matluw*) *bi al-Qur'ān.*

Sūrah al-Baqarah ayat 144:

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

Para ulama tafsir berbeda pendapat mengenai salat Rasul saw. menghadap ke *Bayt al-Muqaddas,* apakah berdasarkan perintah dari Allah dalam Alquran atau dengan perantaraan wahyu *gayru matluw*. Ibnu Fūrak berdasarkan riwayat Ibnu

[85] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 284.
[86] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 284.

‘Abbās mengatakan: Hukum syar‘iy dari Alquran yang pertama kali di*naskh* adalah *al-qiblah*. Menurut mayoritas ulama, perintah menghadap ke *Bayt al-Muqaddas* dalam salat adalah berdasarkan wahyu *gayru matluw*. Menurut al-Rabī’: Rasul saw. diberi kesempatan untuk memilih arah dalam salat, lalu dia memilih *Bayt al-Muqaddas* agar *ahl al-kitāb* menjadi tertarik. Orang yang berpendapat bahwa masalah qiblat dalam salat ini berdasarkan wahyu *gayru matluw,* mengatakan: Hal itu dimaksudkan bahwa Allah menguji orang-orang mukmin Arab, karena mereka tertarik dengan Ka‘bah dan menjauh dari *Bayt al-Muqaddas* dan yang lainnya.[87]

Dalam penafsirannya ini, Ibnu ‘Athiyyah menerima saja penafsiran yang ada, tanpa memberikan kritik apa pun. Hal ini dapat dipahami, bahwa dia menganggap penafsiran yang ada dapat dipertanggungjawabkan. Di sisi lain, dia merealisasikan dalam penafsirannya adanya *naskh* Alquran terhadap *al-Sunnah*.

Setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu ‘Athiyyah berkaitan dengan *naskh al-Sunnah bi al-Qur’ān,* berikut dieksplorasi pula penafsirannya berkaitan dengan *naskh al-Qur’ān bi al-Sunnah al-Mutawātirah*.

Sūrah al-Baqarah ayat 180:

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِيْنَ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ (البقرة: ٠٨١)

Para ulama tafsir berbeda pendapat mengenai ayat ini. Sekelompok mereka mengatakan: Ayat ini *muħkamah,* yang lahirnya bersifat umum, namun maknanya adalah khusus, yaitu: Kedua orang tua yang tidak berhak mewarisi, seperti; keduanya adalah orang kafir atau hamba sahaya; dan para kerabat yang tidak mendapatkan warisan. Menurut Ibnu ‘Abbās, al-Ħasan, dan Qatādah: Ayat ini bersifat umum dan hukumnya berlaku sebentar, lalu semua yang mendapatkan waris dengan ketentuan wajib, di*naskh* (tidak boleh lagi diberi wasiat). Dengan demikian menurut Ibnu ‘Athiyyah, dapat dikatakan: Dari ayat ini, di*naskh* kedua orang tua dan masih tetap untuk kerabat yang tidak mendapatkan warisan. Lalu dia menjelaskan ayat *farā’idh* yang terdapat pada *Sūrah al-Nisā* ayat sebelas sebagai *nāsikh,* dengan menggunakan argumentasi hadis *mutawātir* sebagai berikut: *Inna Allāha a‘thā kulla dzī ħaqqin ħaqqahū fa lā washiyyata*

[87] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 257.

li wāritsin. Menurut Ibnu ‘Umar, Ibnu ‘Abbās, dan Ibnu Zayd: Ayat ini secara keseluruhan di*naskh,* dan wasiat itu hanya tinggal sebagai anjuran.[88] Menurut sebagian ahli tafsir: Yang me*naskh* ayat ini adalah hadis *mutawātir* yang disebutkan terdahulu.

D. Penafsiran yang Berkaitan dengan *Al-Munāsabah*

Menurut bahasa: *Munāsabah* bermakna *musyākalah,* yang berarti “serupa”, dan *muqārabah,* yang berarti “berdekatan”.[89] Dikatakan si Anu berdekatan atau serupa dengan si Anu. Dari pengertian ini, diambil kata: *al-nasīb,* yang bermakna *al-qarīb al-muttashil,* yakni “kerabat dekat”, seperti bersaudara, saudara sepupu dan yang semacamnya.[90] Dari pengertian ini pula digunakan *al-munāsabah fī al-‘illah fī bāb al-qiyās,* yakni keserupaan sebab (*‘illah*) dalam kias, berupa keterangan yang berdekatan untuk (produk) hukum.[91]

Menurut istilah adalah: Aspek keterkaitan satu kalimat dengan kalimat yang lain dalam satu ayat, atau antara satu ayat dengan ayat yang lain dalam sejumlah ayat, atau antara satu *sūrah* dengan *sūrah* yang lain.[92] Keterkaitan dimaksud, dapat berupa umum (*‘ām*), khusus (*khāsh*), yang bersifat pemikiran (‘*aqliy*), yang bersifat inderawi (*ħissiy*), atau fiksi (*khayāliy*) dan macam-macam hubungan (*‘alāqāt*) atau keniscayaan pemahaman (*talāzum al-dzihniy*), seperti: sebab dan musabab, *‘illah* dan *ma‘lūl,* dua hal yang berhadapan, dua hal yang berlawanan dan yang lainnya.[93]

Keterkaitan tersebut berguna untuk menjadikan kalimat-kalimat saling berhubungan, sehingga menjadi bagaikan bangunan yang kokoh, karena masing-masing bagian menguatkan bagian lainnya.[94] Karena itu dapat dikatakan: Mungkin hubungan satu ayat dengan ayat yang lainnya jelas, karena di antara kalimat-kalimatnya ada kaitan langsung satu sama lain, dan kalimat pertama tidak sempurna tanpa kalimat kedua, atau kalimat keduanya menjadi penguat, penjelas, penyela, atau pengganti kalimat pertama.[95] Mungkin pula hubungan tersebut tidak jelas,

---

[88] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 248.
[89] Jalāl al-Dīn al-Suyūthiy , *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Juz 2, (T.t.: Dār al-Fikr, t, th.), h. 108.
[90] Al-Zarkasyiy, *al-Burhān*…, Juz 1, h. 61.
[91] Al-Zarkasyiy, *al-Burhān*…, Juz 1, h. 61; Juga Mannā‘ Qaththān, *Mabāħits*…, h. 97.
[92] Mannā‘ Qaththān, *Mabāħits*…, h. 97.
[93] Al-Zarkasyiy, *al-Burhān*…, Juz 1, h. 61; Juga al-Suyūthiy , *al-Itqān*…, Juz 2, h. 108.
[94] Al-Zarkasyiy, *al-Burhān*…, Juz 1, h. 62; Juga al-Suyūthiy , *al-Itqān*…, Juz 2, h. 108.
[95] Al-Suyūthiy , *al-Itqān*…, Juz 2, h. 108-109.

bahkan setiap kalimat tampak berdiri sendiri, kalimat kedua menyalahi kalimat sebelumnya. Mungkin pula kalimat kedua dihubungkan dengan kata penghubung yang menyatukannya dalam hukum dengan kalimat pertama. Jika demikian, harus ada aspek yang menyatukannya dengan kalimat sebelumnya itu.[96] Karena itulah al-Zarkasyiy mengatakan: *al-Munāsabah* adalah masalah rasional, yang jika dihadapkan kepada akal, maka akal dapat menerimanya.[97] Mengingat bahwa *al-munāsabah* ini memerlukan kecermatan, maka tidak banyak ulama tafsir yang memfokuskan perhatian mereka kepadanya.[98] Ulama terkenal al-Biqā'iy(w. 885 H./1480 M.) yang konsen terhadap *al-munāsabah* pun dalam mukadimah kitabnya mengatakan: Hai orang yang mempelajari kitabku ini, janganlah Anda mengira bahwa *al-munāsabāt* memang begitu keadaannya (setelah tersusun dalam kitabnya) sebelum terbuka topengnya dan terangkat dindingnya. Maka seringkali terjadi, untuk merenungi korelasi satu ayat dengan ayat lainnya, aku memerlukan waktu berbulan-bulan.[99]

Berikut akan dikemukakan penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan *al-munāsabāt* ini sebagai sampel. Uraian diawali dengan mengeksplorasi penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan *al-munāsabah* ayat-ayat yang berdekatan dalam satu *sūrah*.

Sūrah al-Baqarah ayat dua sampai dengan lima:

ذَالِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِلْمُتَّقِيْنَ الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ وَ يُقِيْمُوْنَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُم يُنْفِقُوْنَ وَ الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَآ أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَ مَآ أَنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوْقِنُوْنَ. أُولآئِكَ عَلَى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ وَ أُولآئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ

Menurut Ibnu 'Athiyyah: Yang ditunjuk dengan ungkapan *ulā'ika* adalah mereka yang telah disebutkan sebelumnya, yakni yang disebut pada ayat dua sampai dengan ayat empat.[100] Korelasi ayat lima dengan ayat-ayat sebelumnya (ayat dua sampai dengan ayat empat) adalah bahwa ayat lima ini menyatukan keterangan yang terdapat pada ayat-ayat sebelumnya, yaitu mereka semua

[96] Al-Suyūthiy , *al-Itqān*…, Juz 2, h. 109.
[97] Al-Zarkasyiy, *al-Burhān*…, Juz 1, h. 61
[98] Al-Zarkasyiy, *al-Burhān*…, Juz 1, h. 62.
[99] Burhān al-Dīn Abū al-Ħasan Ibrāhīm bin 'Umar al-Biqā'iy, *Nazhm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāti wa al-Suwar*, Jilid 1, kharraja āyātihī wa aħādītsahū wa wadha'a ħawāsyiyahū 'Abd al-Razzāq Gālib al-Mahdiy, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1424 H./2002 M.), Cet. ke-2, h. 8.
[100] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 86.

adalah kelompok yang mendapatkan petunjuk dari Tuhan mereka, karenanya mereka semua memperoleh keberuntungan.

Al-Biqā‘iy menjelaskan bahwa: Karena Allah telah menjelaskan perbuatan-perbuatan lahir dan batin mereka, Allah menjelaskan pula hasil yang diperoleh dari semua perbuatan itu. Mereka mendapatkan keutamaan karena mendapat petunjuk secara konsisten dan lebih utama lagi, karena petunjuk itu berasal dari Tuhan mereka. Ungkapan *wa ulā‘ika hum al-mufliħūna* menunjukkan tingginya martabat yang mereka peroleh serta secara khusus dan sempurna.[101]

Di sini, korelasi ayat-ayat yang ditunjukkan masih terdapat pada *sūrah* yang sama dan tersusun secara berurutan. Berikut dieksplorasi penafsiran Ibnu ‘Athiyyah berkaitan dengan *al-munāsabah* dalam satu *sūrah*, setelah diselingi oleh ayat yang lain.

Sūrah al-Mā’idah ayat satu:

يَآ أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيْمَةُ ٱلأَنْعَامِ إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّى الصَّيْدِ وَ اَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيْدُ

Dalam menafsirkan *illā mā yutlā ‘alaykum,* Ibnu ‘Athiyyah mengatakan: Penafsir ayat ini adalah *Sūrah al-Mā’idah* ayat tiga: “Diharamkan atas kalian (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam oleh binatang buas, kecuali yang kalian sempat menyembelihnya. Dan (diharamkan pula atas kalian) yang disembelih untuk berhala”.

Di sini korelasi ayat yang ditunjukkan masih terdapat pada *sūrah* yang sama, tetapi telah disela oleh ayat yang lain. Berikut akan dieksplorasi penafsiran Ibnu ‘Athiyyah berkaitan dengan *al-munāsabah* yang terdapat pada dua *sūrah* yang letaknya berdampingan.

Sūrah Quraysy ayat tiga:

فَلْيَعْبُدُوْا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ

Menurut Ibnu ‘Athiyyah: Penyebutan *al-bayt* di sini menjadi semakin mantap, karena sebelumnya (pada *Sūrah al-*

[101] Al-Biqā‘iy, *Nazhm al-Durar…,* Jilid 1, h. 36.

Fīl) diinformasikan bahwa Allah telah menyelamatkan Ka'bah, dan Dia patut dipuji.[102] Al-Akhfasy dan yang lainnya mengatakan: *Li īlāfi* di sini berkaitan dengan firman Allah *ka'ashfin ma'kūlin* (*Sūrah al-Fīl* ayat lima). Maksudnya bahwa Allah menyelamatkan Ka'bah tersebut, agar orang-orang Quraysy melaksanakan perbuatan-perbuatan yang baik ini.[103]

Untuk menunjukkan korelasi ayat ini dengan *Sūrah al-Fīl,* al-Biqā'iy mengemukakan: Yang menunjukkan keterkaitan *lām al-amr* pada ayat ini dengan *Sūrah al-Fīl* adalah bahwa kedua *sūrah* ini dalam *mushħaf* Ubayy ra. Adalah satu *sūrah,* tanpa pemisah (*fashl*). 'Abd al-Razzāq dan Ibnu Abī Syaybah meriwayatkan dari Abū Isħāq dari 'Amr bin Maymūn yang mengatakan: 'Umar ra. salat Magrib bersama kami, pada raka'at pertama dia membaca *Sūrah al-Tīn* dan pada rakaʿat kedua dia membaca *alam tara* (*al-Fīl*) dan *li īlāfi* (*al-Quraysy*).[104]

Di sini, korelasi ayat yang dikemukakan oleh Ibnu 'Athiyyah terdapat pada dua *sūrah* yang letaknya berurutan. Berikut akan dieksplorasi penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan *al-munāsabah* yang terdapat dalam beberapa *sūrah*.

Sūrah al-Fātiħah ayat tujuh:

صِرَاطَ الَّذِيْنَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِالْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّيْنَ

Dalam menafsirkan siapa yang dimaksud dengan orang yang diberi nikmat oleh Allah swt., Ibnu 'Athiyyah mengutip pendapat Ibnu 'Abbās dan mayoritas ulama tafsir: Mereka adalah para nabi, *al-shiddīqīn,* para syahid dan orang-orang salih. Penafsiran ini mereka ambil berdasarkan firman Allah *Sūrah al-Nisā* ayat enam puluh enam sampai enam puluh sembilan: "Dan sesungguhnya, kalau mereka melaksanakan pelajaran yang diberikan kepada mereka, tentulah hal yang demikian itu lebih baik bagi mereka dan lebih menguatkan (iman mereka). Dan kalau demikian, pasti Kami berikan kepada mereka pahala yang besar dari sisi Kami. Dan pasti Kami tunjukkan kepada mereka jalan yang lurus. Dan barangsiapa yang menaati Allah dan Rasul(-Nya), mereka itu akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, yaitu: para Nabi, para *shiddīqīn,* para syahid,

[102] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 5, h. 525.
[103] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 5, h. 525-526; Juga al-Biqā'iy, *Nazhm al-Durar…,* Jilid 8, h. 535. di sini dia mengutip pendapat Abū Ja'far bin al-Zubayr.
[104] Al-Biqā'iy, *Nazhm al-Durar…,* Jilid 8, h. 535.

dan orang-orang salih. Dan mereka itulah teman yang sebaik-baiknya".

Ayat-ayat ini menetapkan bahwa mereka itulah orang yang berjalan di atas jalan lurus, dan jalan itulah yang diminta pada *Sūrah al-Fātiħah.*[105] Dalam penafsiran seperti ini, memang diperlukan penguasaan terhadap isi Alquran secara keseluruhan, di samping kejelian melihat redaksi Alquran, sehingga dapat melihat adanya korelasi antar ayat.

Mengenai penafsiran *al-magdhūbi 'alayhim* dan *al-dhāllīn,* dengan mengutip pendapat Ibnu Mas'ūd, Ibnu 'Abbās, Mujāhid, al-Suddiy, dan Ibnu Zayd, Ibnu 'Athiyyah menafsirkannya dengan: *al-Yahūd* dan *al-Nashārā*.[106] Sebagai argumentasinya, dia mengutip riwayat dari 'Adiy bin Ħātim dari Rasul saw. bahwa itu adalah penjelasan dari Alquran sendiri, di mana berulang kali disebutkan kebencian Allah terhadap *al-Yahūd*, seperti: *Sūrah al-Baqarah* ayat enam puluh satu, *Sūrah Āli 'Imrān* ayat 112, dan *Sūrah al-Mā'idah* ayat enam puluh. Mereka adalah *al-Yahūd*, dengan indikator ayat sesudahnya, yaitu *Sūrah al-Baqarah* ayat enam puluh lima: "Dan sesungguhnya telah kalian ketahui orang-orang yang melanggar di antara kalian pada hari Sabtu, lalu Kami berfirman: "Jadilah kalian kera-kera yang hina".

Kebencian terhadap mereka berasal dari Allah dan kebencian Allah merupakan ungkapan menampakkan cobaan atas mereka, memberi balasan, penghinaan dan semacamnya. Hal ini menunjukkan bahwa Allah telah menjauhkan mereka sejauh-jauhnya dari rahmat-Nya.[107] Sementara *al-Nashārā,* tokoh-tokoh agama mereka, sebelum datangnya syariat Muħammad saw., mereka berada dalam satu syariat (yang benar). Setelah datangnya syariat Muħammad, mereka menjadi sesat. Adapun selain tokoh-tokoh agama mereka, merupakan tambahan tetap bagi mereka, sejak pendapat mereka terpecah mengenai 'Īsā as. Sebagai argumentasi, dikemukakan firman Allah tentang mereka, yaitu *Sūrah al-Mā'idah* ayat tujuh puluh tujuh: "...Dan janganlah kalian mengikuti hawa nafsu orang-orang dahulu yang (sebelum kedatangan Muħammad) telah sesat, dan mereka telah menyesatkan kebanyakan (manusia), dan mereka tersesat dari jalan yang lurus".[108]

[105] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 75.
[106] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 75.
[107] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 77.
[108] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar*…, Jilid 1, h. 77.

Di sini Ibnu ‘Athiyyah menggunakan ayat-ayat yang terdapat pada *sūrah* yang lain untuk menafsirkan *Sūrah al-Fātiĥah* ayat tujuh. Korelasi yang dijadikan argumentasinya adalah kedekatan redaksional dan pemahaman makna ayat-ayat yang bersangkutan. Di sini, korelasi ayat-ayat yang ditunjukkan terdapat dalam *sūrah* yang berbeda. Berikut akan dieksplorasi penafsiran Ibnu ‘Athiyyah yang berkaitan dengan *al-munāsabah* dalam satu *sūrah* lengkap.

Sūrah al-‘Alaq ayat satu sampai dengan sembilan belas:

اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِيْ خَلَقَ. خَلَقَ ٱلإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اِقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلأَكْرَمَ. الَّذِيْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ ٱلإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ. كَلاَّ إِنَّ ٱلإِ نْسَانَ لَيَطْغَى. أَنْ رَّآهُ اسْتَغْنَى. إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى. أَرَأَيْتَ الَّذِيْ يَنْهَى. عَبْدًا إِذَا صَلَّى. أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى. أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَى. أَرَاَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَ تَوَلَّى. أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللهَ يَرَى. كَلاَّ لَئِنْ لَّمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ. نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ. فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ. سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ. كَلاَّ لاَ تُطِعْهُ واسْجُدْ وَ اقْتَرِبْ

Menurut Ibnu ‘Athiyyah: Telah menjadi kesepakatan bahwa ayat satu sampai dengan lima merupakan ayat-ayat yang pertama diterima oleh Rasul saw. Isinya menyangkut informasi tentang Tuhan yang sangat berbeda dengan kebiasaan orang-orang Arab mengenal tuhan mereka pada waktu itu. Mitrabicara ayat-ayat ini adalah Muĥamad saw.[109]

Ayat-ayat berikutnya berisi informasi tentang Abū Jahl dan Nabi Muĥammad saw. secara bergantian dan ada pula secara bersamaan. Yang berkaitan dengan Abū Jahl adalah ayat enam (orang yang melampaui batas), ayat tujuh (merasa diri serba cukup), ayat sembilan (melarang orang salat). Berkaitan dengan ayat ini, al-Biqā’iy memberikan tekanan bahwa apa yang dilakukan oleh Abū Jahl ini adalah masalah besar, karena menghalangi seorang hamba dari pengabdiannya kepada Tuhannya. Salat merupakan ibadah yang paling agung dan sebagai sarana pendekatan diri yang paling intens kepada Tuhan serta melepaskan hubungan secara total kepada makhluk. Tindakan melarang Muĥammad melaksanakan salat berarti menampakkan permusuhan terhadap pemilik keutamaan dan menghalanginya dari kebaikan agar tidak mencapai kesempurnaan secara khusus.[110] Ayat sebelas dan dua belas (pertanyaan meledek, jika orang yang melarang salat itu

[109] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muĥarrar* …, Jilid 5, h. 501-502.
[110] Al-Biqā‘iy, *Nazhm al-Durar…,* Jilid 8, h. 484.

berada di atas petunjuk Tuhan dan menyuruh orang bertakwa), ayat tiga belas (mendustakan dan berpaling dari kebenaran). Al-Biqā'iy menegaskan bahwa yang dimaksud dengan pendapat di sini hanya berkaitan dengan kondisinya melarang Muħammad mengerjakan salat bukan mengenai pribadi (zat) Abū Jahl sendiri, maka pendengar berambisi untuk mengetahui kondisi tersebut. Karena itulah penetapan dalam bentuk pertanyaan "*ara'ayta*" diulang lagi pada ayat sebelas dan tigabelas.[111] Ayat empat belas (tidak mengetahui bahwa Tuhan itu Maha melihat), ayat lima belas (jika dia tidak berhenti melarang orang salat, ubun-ubunnya akan ditarik), ayat enam belas (ubun-ubun orang yang mendustakan lagi durhaka), ayat tujuh belas (dia memanggil penolongnya).[112]

Yang berkaitan dengan Nabi Muħammad saw. Ayat delapan (hanya kepada Tuhanmulah kembalimu), ayat sepuluh (hamba yang salat), ayat sebelas dan dua belas (pertanyaan yang berisi ejekan terhadap Abū Jahl ditujukan kepada Nabi Muħammad saw.), ayat sembilan belas (perintah sujud dan mendekat). Dalam hal ini Ibnu 'Athiyyah mengemukakan dua versi penafsiran. Menurut riwayat Mujāhid: Yang diperintah untuk sujud dan mendekat adalah Nabi Muħammad saw., sedangkan menurut riwayat Ibnu Wahb dan sekelompok ahli tafsir: Yang disuruh sujud adalah Nabi Muħammad saw. dan yang disuruh mendekat adalah Abū Jahl.[113] Sementara ayat delapan belas, dapat dianggap berkaitan dengan jawaban terhadap pernyataan Abū Jahl: *wa mā bi al-wādī aktsaru nādiyan minnī*. "Di lembah ini (Mekah) tidak ada orang yang punya perkumpulan yang lebih banyak dari perkumpulanku".[114] Di sini posisi Muħammad dengan Tuhannya yang memperkenalkan diri-Nya pada ayat satu sampai dengan lima berhadapan dengan Abū Jahl yang menghalang-halangi Muħammad dalam melaksanakan perintah Tuhan-Nya yang diinformasikan pada ayat-ayat berikutnya. Di sini Ibnu 'Athiyyah mengilustrasikan korelasi ayat-ayat dalam satu *sūrah* secara lengkap. Berikut akan dieksplorasi penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan *al-munāsabah* pada ayat yang berhadap-hadapan.

---

[111] Al-Biqā'iy, *Nazhm al-Durar…,* Jilid 8, h. 484.

[112] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 5, h. 502-503.

[113] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 5, h. 502-503.

[114] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 5, h. 502 dan 503 dengan redaksi yang sedikit berbeda. Pada halaman 502 disebutkan: *Ayatawa"adunī , wa mā wālā bi al-wādī a'zhamu nadiyyan minnī*? "Apakah (Muħammad) mengancamku? Di lembah ini tidak ada yang mempunyai perkumpulan yang lebih besar dariku".

Sūrah Yūnus ayat dua puluh enam sampai dua puluh tujuh:

لِلَّذِيْنَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَ زِيَادَةٌ وَّ لاَ يَرْهَقُ وُجُوْهَهُمْ قَتَرٌ وَّ لاَ ذِلَّةٌ أُولآئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ. وَ الَّذِيْنَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَآءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَّا لَهُمْ مِنَ اللهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَآ أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطَعًا مِنَ الَّيْلِ مُظْلِمًا أُولآئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ

Berkaitan dengan *munāsabah* kedua ayat ini, Ibnu 'Athiyyah mengatakan: Ayat-ayat ini menghimpun dua hal, yaitu: pelaku-pelaku kebaikan dan pelaku-pelaku kejahatan. Lalu dijelaskan mengenai orang-orang yang melakukan kebaikan itu mendapatkan kebaikan dan tambahan dari jenis kebaikan itu tadi, dan dijelaskan pula orang-orang yang melakukan kejahatan, bahwa mereka akan memperoleh balasan yang setimpal. Kedua pembicaraan ini setara (seimbang),[115] walaupun membicarakan dua hal yang berlawanan. Berikut akan dieksplorasi penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan *al-munāsabah* yang menjelaskan kondisi (*al-ħāl*).

Sūrah al-Sajdah ayat enam belas:

تَتَجَافَى جُنُوْبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَّ طَمَعًا وَّ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُوْنَ

Ungkapan *yad'ūna rabbahum* dan seterusnya pada ayat ini, menurut Ibnu 'Athiyyah, dapat menjelaskan kondisi (*ħāl*) mereka yang tidak tidur itu pada waktu mereka jaga di malam hari, dan dapat pula menjelaskan seluruh waktu mereka, baik siang maupun malam hari.[116] Di sini, korelasi ayat yang ditunjukkan adalah antara anak kalimat (*yad'ūna* dan seterusnya) dan induk kalimat dalam ayat yang bersangkutan. Dalam hal ini yang dijelaskan adalah subjeknya, dan yang menjelaskan adalah keadaannya.

Sampai di sini, sampel penafsiran Ibnu 'Athiyyah yang berkaitan dengan *al-munāsabāt* dianggap telah memadai. Berikutnya, sebagai pembahasan terakhir akan dikemukakan penafsirannya berkaitan dengan *i'jāz al-Qur'ān*.

---

[115] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 3, h. 115; Juga al-Biqā'iy, *Nazhm al-Durar…,* Jilid 3, h. 434-435. Di sini al-Biqā'iy menambahkan bahwa karena orang yang menerima nikmat itu dalam kondisi senang dan kenikmatan itu tidak sempurna kecuali berkelanjutan secara aman, maka dilanjutkan dengan *wa lā yarhaqu wujūhahum qatarun wa lā dzillatun.* Sebaliknya orang yang melakukan kejahatan itu, karena akan menerima kondisi yang tidak mereka senangi, maka digunakanlah kata kerja dalam bentuk *binā li al-majhūl* (yang ditampilkan hanyalah obyek).

[116] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 4, h. 362.

E. Penafsiran yang Berkaitan dengan *I‘jāz al-Qur'ān*

I‘jāz al-Qur'ān terdiri atas dua kata, kata pertama disandarkan (*idhāfah*) kepada kata kedua. Dalam hal ini adalah penyandaran *mashdar* kepada subjeknya (*fā‘il*). Objeknya dan apa yang berkaitan dengan kata kerja (*fi‘l*), disembunyikan, karena sudah dimaklumi.[117] Menurut bahasa, makna *i‘jāz al-Qur'ān* adalah penetapan Alquran akan ketidakmampuan makhluk memenuhi tantangan Alquran. Akan tetapi, hal ini bukanlah sasaran utama *i‘jāz al-Qur'ān,* karena yang diinginkan adalah menampakkan kebenaran Alquran, dan kejujuran Muħammad saw. sebagai Rasul. Begitu pula dengan mukjizat semua rasul.[118] Dengan demikian, diharapkan menumbuhkan kesadaran umat rasul yang bersangkutan bahwa tantangan yang tidak sanggup mereka penuhi itu berasal dari Allah yang mengutus Rasul yang bersangkutan dan mereka harus mengimaninya dan sekaligus mengimani Rasul yang membawanya.[119] Ilmu ini sangat mulia, karena mukjizat Rasul saw. yang kekal adalah Alquran.[120]

‘Abd al-Wahhāb Fāyid mengemukakan aspek-aspek kemukjizatan Alquran dari empat tokoh berikut: Pertama, Abū al-Ħasan ‘Aliy bin ‘Īsā al-Rummāniy (296-386 H./908-996 M.) dalam bukunya *al-Nukat fī I‘jāz al-Qur'ān* mengemukakan tujuh aspek kemukjizatan Alquran, yaitu: 1. tidak menjawab tantangan, padahal motivasi dan keinginan untuk itu mendesak, 2. tantangan tersebut untuk semua orang (*al-kāffah*), 3. *al-shirfah,* 4. *al-balāgah,* 5. kebenaran informasi masa depan, 6. berlawanan dengan kebiasaan (luar biasa), dan 7. dianalogikan dengan semua mukjizat.[121] Kedua, Abū Sulaymān Ħamd bin Muħammad bin Ibrāhīm al-Khaththābiy (319-388 H./931-998 M.) dalam bukunya *Bayān I‘jāz al-Qur'ān,* mengemukakan dua aspek kemukjizatan Alquran, yaitu; 1. *Nazhm al-Qur'ān* merupakan lafal yang paling fasih dan mengandung makna paling sahih. 2. Mempunyai pengaruh khusus terhadap jiwa.[122] Ketiga, al-Qādhī Abū Bakr Muħammad bin al-Thayyib al-Bāqillāniy (w. 403 H./1012 M.) dalam kitabnya *I‘jāz al-Qur'ān*

---

[117] Al-Zarqāniy , *Manāhil*…, Jilid 2, h. 331.

[118] Al-Zarqāniy , *Manāhil*…, Jilid 2, h. 331.

[119] Al-Zarqāniy , *Manāhil*…, Jilid 2, h. 331.

[120] Al-Zarkasyiy, *al-Burhān*…, Juz 2, h. 101.

[121] ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 196; Juga Muħammad Khalaf Allāh Aħmad dan Muħammad Zaglūl Salām, (ed.), *Tsalāts Rasā'il fī I‘jāz al-Qur'ān li al-Rummāniy wa al-Khaththābiy wa al-Jurjāniy: fī al-Dirāsah al-Qur'āniyyah wa al-Naqd al-Adabiy,* (Mishr: Dār al-Ma'ārif, t. th.), Cet. ke-3, h. 75.

[122] ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 197-198; Juga Muħammad Khalaf Allāh Aħmad dan Muħammad Zaglūl Salām, (ed.), *Tsalāts Rasā'il*…, h. 25.

mengemukakan tiga aspek kemukjizatan Alquran: 1. mengandung informasi gaib masa depan, 2. Nabi sebagai seorang yang *ummiy* mampu menyampaikan informasi agung yang luar biasa, mulai dari penciptaan Ādam sampai dengan hari kebangkitan, 3. keindahan *nazhm* Alquran (*badī‘ al-nazhm*), susunannya yang mengagumkan, dan nilai *balāgah*nya yang tidak dapat ditandingi oleh manusia.[123] Keempat, Abū Bakr ‘Abd al-Qāhir bin ‘Abd al-Raħmān al-Jurjāniy (w. 71 H./690 M.) dalam kitabnya *al-Risālah al-Syāfiyah,* mengemukakan bahwa dalam sejarah terbukti bahwa orang-orang Arab tidak mampu menjawab tantangan Alquran untuk menyusun apa yang serupa dengan Alquran. Kemudian dia menyebutkan aspek kemukjizatan Alquran itu adalah *al-nazhm* dan ada pada Alquran itu sendiri bukan dari luar. Dalam kedua kitabnya yang lain (*Dalā'il al-I‘jāz* dan *Asrār al-Balāgah*) dia menjelaskan aspek kemukjizatan Alquran tersebut berdasarkan beberapa pokok bahasan *balāgah,*[124] Menurut al-Jurjāniy lafal-lafal dan kalimat-kalimat Alquran itu jika masing-masing berdiri sendiri, tidaklah mengandung mukjizat. Akan tetapi, ketika kata-kata itu tersusun dalam kalimat-kalimat Alquran dan maknanya berkesan dalam jiwa, di sinilah letak mukjizat Alquran.[125]

Setelah mengemukakan pendapat para tokoh yang telah menyusun karya mereka berkaitan dengan mukjizat Alquran sebelum Ibnu ‘Athiyyah, akhirnya ‘Abd al-Wahhāb Fāyid menyimpulkan bahwa Ibnu ‘Athiyyah terkesan dengan pendapat al-Khaththābiy.[126]

Berikut akan dikemukakan penafsiran Ibnu ‘Athiyyah berkaitan dengan *i‘jāz al-Qur'ān* ini. Uraian diawali dengan mengeksplorasi penafsiran Ibnu ‘Athiyyah berkaitan dengan tantangan mendatangkan satu *sūrah*.

1. *Sūrah al-Baqarah* ayat dua puluh tiga:

وَ إِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوْا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُوْنِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ

[123] ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 199.

[124] Seperti *taqdīm wa ta'khīr, al-fashl wa al-washl, wa al-ħadzf, wa al-ħaqīqah wa al-majāz, wa al-tasybīh wa al-isti‘ārah wa al-kināyah, wa mā ilā dzālika min wujūh al-jamāl fī nazhm al-kalām wa ta'līfih .* Lihat ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah …,* h. 201.

[125] ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 201

[126] ‘Abd al-Wahhāb Fāyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah…,* h. 202

Ungkapan *al-rayb* bermakna *al-syakk,* artinya "keraguan". Ayat ini ditujukan kepada kelompok orang-orang musyrik yang ditantang.[127] Kata *al-sūrah* terambil dari *sūrah al-binā,* yang berarti "pagar bangunan". Yang dimaksudkan pada ayat ini dan ayat lain yang senada, adalah bagian dari Alquran, yakni potongan yang mempunyai bagian permulaan dan bagian akhir.[128]

Terjadi perbedaan pendapat mengenai kembalinya kata ganti pada ungkapan *mitslih.*[129] Mayoritas ulama berpendapat: Kata ganti pada ayat ini kembali kepada Alquran. Setelah itu mereka berbeda pendapat. Pertama, kebanyakan mereka mengatakan: Bentuk syairnya (*nazhm*), keteraturannya (*rashf*) kedalaman (*fashāħah*) maknanya yang mereka kenal dan yang mereka tidak mampu hanyalah susunan spesifik Alquran. Di sinilah letaknya mukjizat Alquran itu, menurut pendapat para ahli teori. (*iʻjāz al-Qur'ān*)[130] Kedua, kelompok yang mengatakan: Informasi gaib Alquran, kebenarannya, dan keterdahuluannya (informasi Alquran yang mendahului peristiwanya, seperti Rumawi bakal memperoleh kemenangan setelah beberapa tahun mereka dikalahkan. Lihat *Sūrah al-Rūm* ayat dua sampai dengan empat. pen.) Menurut kelompok ini, tantangan itu jatuh pada keterdahuluan tersebut, dan berdasarkan pendapat ini, kata *min* merupakan tambahan (*zā'idah*) atau untuk menjelaskan jenis (*li bayān al-jins*). Menurut Ibnu ʻAthiyyah, pendapat kelompok pertama lebih jelas, kata *min* menurut pendapat ini merupakan bagian (*li al-tabʻīdh*) atau untuk menjelaskan jenis (*li bayān al-jins*).[131]

Kelompok ulama yang lain mengatakan: Kata ganti di sini kembali kepada Muħammad saw., kemudian mereka

---

[127] Ibnu ʻAthiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 1, h. 106; Abū Ħayyān al-Andalusiy, *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 1, h. 102. Di sini dia mengemukakan dua pendapat: pertama, semua orang kafir. Menurutnya pendapat ini lebih jelas. Kedua, berdasarkan pendapat Ibnu ʻAbbās, mereka adalah orang-orang Yahudi, dengan alasan bahwa mereka mengatakan: Apa yang dibawa oleh Muħammad saw. kepada kami ini, tidak seperti wahyu dan kami meragukannya.

[128] Ibnu ʻAthiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 3, h. 120; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy, *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 1, h. 101.

[129] Muħammad ʻAbduh mengemukakan kedua pendapat (Alquran dan Nabi Muħammad). Menurut Muħammad Rasyīd Ridha, penafsiran ʻAbduh dengan Nabi Muħammad hanya pada ayat ini, dengan menekankan ke*ummiyan*nya sebelum menerima Alquran, namun setelah menerima Alquran, apa yang disampaikannya itu membuat orang-orang Arab yang berada pada puncak kemampuan bahasa pada waktu itu menjadi tidak mampu untuk menandinginya. Lihat Muħammad ʻAbduh/Muħammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ħakīm* dikenal dengan *Tafsīr al-Manār,* Jilid 1, (Bayrūt, Lubnān: Dār al-Maʻrifah , t th.), Cet. ke-2, h. 192.

[130] Ibnu ʻAthiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 1, h. 106.

[131] Ibnu ʻAthiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 1, h. 106.

berbeda pendapat pula. Pertama, kelompok yang mengatakan: Tantangan tersebut dari aspek buta huruf dan orang yang jujur seperti Muħammad saw.[132] Kedua, kelompok yang mengatakan: Tantangan tersebut dari aspek ahli sihir, tukang tenung, atau pujangga seperti tuduhan kalian hai orang-orang musyrik. Kelompok ulama yang lain lagi mengatakan: Kata ganti di sini kembali kepada kitab-kitab terdahulu; *al-Tawrāh, al-Injīl* dan *al-Zabūr.*[133]

Ungkapan *wa ud'ū syuhadā'akum,* menurut Ibnu 'Abbas, doa di sini berarti "panggilan untuk mendapatkan keterusterangan" sedangkan para saksi berarti "orang yang menyaksikan dan hadir besama mereka dari pembantu dan penolong mereka". Sementara menurut Mujāhid, yang dimaksud doa adalah panggilan agar berhadir. Dan *al-syuhadā* adalah bentuk plural dari kata *syāhid,* yang berarti "orang yang bersaksi untuk kalian, bahwa kalian menjawab tantangan yang diajukan".[134] Menurut Ibnu 'Athiyyah: Pendapat yang terakhir (*al-syuhadā*...) ini adalah lemah. Menurut al-Farrā: Yang dimaksud dengan para saksi mereka adalah tuhan-tuhan mereka.[135]

Ungkapan *in kuntum shādiqīn,* menurut sebagian mufasir maksudnya adalah dalam hal keraguan yang menjadi pendapat kalian. Sedangkan menurut sebagian yang lainnya adalah dalam hal pendapat kalian bahwa kalian sanggup menjawab tantangan. Hal ini diperkuat oleh hikayat tentang mereka yang disebutkan pada *Sūrah al-Anfāl* ayat tiga puluh satu: "Jika kami mau, tentunya telah kami katakan seperti (ayat Alquran) ini".[136]

2. *Sūrah Yūnus* ayat tiga puluh delapan:

أَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوْا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُوْنِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ

Am di sini bukan merupakan imbangan dari sebuah pertanyaan Anda: Apakah ini Zayd atau (*am*) 'Amr? Ia hanya merupakan penengah pembicaraan.[137] Ungkapan *qul fa'tū bi sūratin mitslih,* yang menjadi tantangan pada ayat ini adalah:

[132] Pendapat Muħammad 'Abduh termasuk kategori ini.
[133] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 1, h. 106-107.
[134] Pendapat ini dikemukakan juga oleh Muħammad 'Abduh. Lihat Muħammad 'Abduh/ Muħammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār,* Jilid 1, h. 192.
[135] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 1, h. 107.
[136] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 1, h. 107.
[137] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 3, h. 121; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy, *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 1, h. 208. Pendapat ini dia kutip dari al-Qusyayriy.

pertama, dari aspek syair, kerapian susunan, diplomasi (kata-kata singkat yang bermakna banyak), dan kecermatan kalimat. Semua itu berkaitan dengan pengenalan terhadap hakikat. Kedua, adalah makna-makna gaib terhadap yang telah lalu dan yang akan datang. Ketika mereka ditantang untuk menyusun sepuluh *sūrah*, yang diminta hanyalah yang pertama, yaitu: *nazhm* (syair).[138]

Setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan tantangan untuk mendatangkan satu *sūrah,* berikut dieksplorasi pula penafsirannya berkaitan dengan tantangan untuk mendatangkan sepuluh *sūrah*.

Sūrah Hūd ayat tiga belas:

أَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوْا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَّادْعُوْا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُوْنِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ

Ungkapan *al-iftirā,* yang berarti "mengada-ada", lebih khusus dari berdusta, dan tidak digunakan kecuali dalam hal seseorang berbangga atau takabur dan membawa masalah besar yang diingkari. Pada ayat ini, tantangan yang diajukan adalah sepuluh *sūrah,* karena dikaitkan dengan *al-iftirā*. Karena itu, kemampuan mereka (dianggap) besar, supaya argumentasi dapat ditegakkan. Hal ini dapat dipahami, karena pada ayat yang lain, tantangan yang diajukan hanyalah satu *sūrah* saja (*Sūrah al-Baqarah* ayat dua puluh tiga dan *Sūrah Yūnus* ayat tiga puluh delapan) tanpa dikaitkan dengan *al-iftirā*.[139] Ini adalah persamaan yang total, termasuk informasi gaib Alquran, maknanya yang menjadi *hujjah*, susunan syairnya, serta janji dan ancamannya. Mereka tidak sanggup menjawab tantangan ayat ini, bahkan dikatakan kepada mereka: Jawablah (tantangan ini) oleh kalian dalam batas tertentu saja dari semuanya, sekedar sepuluh contoh yang sama ukuran dan maksudnya, dan jadikanlah ia sesuatu yang diada-adakan yang hanya tersisa bentuk syairnya (tidak termasuk berita gaib dan lainnya). Maka inilah puncak anggapan besarnya kemampuan mereka. Makna ayat ini bukanlah sepuluh *sūrah* ditantang dengan sepuluh *sūrah*. Karena ini hanyalah tantangan satu *sūrah* dengan satu *sūrah* yang diada-adakan, tanpa memperhatikan ayat ini lebih dahulu diturunkan dari ayat yang lain. Pandangan ini didukung oleh tantangan yang terdapat

[138] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 3, h. 121; Juga Abū Ħayyān al-Andalusiy, *al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 1, h. 208.
[139] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 3, h. 155.

pada *Sūrah al-Baqarah* disebabkan adanya keraguan, dan keraguan itu tidak akan hilang kecuali mengetahui bahwa mereka tidak mampu menjawab tantangan itu dengan persamaan total; pada ayat ini (*Sūrah Hūd* ayat tiga belas) tantangan itu diajukan, karena mereka mengatakan bahwa Muħammad mengada-adakannya, lalu mereka ditantang dengan apa yang serupa dengan apa yang mereka tuduhkan; dan pada *Sūrah Yūnus* ayat tiga puluh delapan tidak dikuti dengan ini.[140]

Sebagian ulama mengatakan: Ayat ini lebih dahulu diturunkan dari ayat itu, dan tidak benar ketidakmampuan mereka menjawab tantangan satu *sūrah,* lalu diberikan tantangan untuk menjawab sepuluh *sūrah*. Padahal kedua tantangan tersebut sama saja. Dan tidak benar pula adanya satu *sūrah* itu, hanya karena diada-adakan.[141] Ayat pada *sūrah Yūnus* ayat tiga puluh delapan dalam memberi tantangan yang tersusun atas perkataan mereka *iftirā,* begitu pula dengan *Sūrah al-Baqarah* ayat dua puluh tiga, hanya keraguan merekalah bahwa Alquran itu diada-adakan. Menurut Ibnu 'Athiyyah: Penganut pendapat ini tidak memperhatikan perbedaan antara kedua tantangan ini. Sekali dalam persamaan total dan yang lain hanya dalam bentuk syair.[142]

Setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan tantangan untuk mendatangkan sepuluh *sūrah,* berikut dieksplorasi pula penafsirannya berkaitan dengan ketegasan Alquran bahwa manusia tidak akan mampu menjawab tantangan Alquran.

Sūrah al-Isrā ayat delapan puluh delapan:

قُل لَئِنِ اجْتَمَعَتِ اْلإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوْا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُوْنَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا

Disebutkan bahwa sebab turun ayat ini adalah kedatangan sekelompok orang-orang Quraysy yang mengatakan: Hai Muħammad (sebaiknya) Anda datang kepada kami membawa sesuatu yang lain dari Alquran ini, (karena) kami mampu membuat yang seperti Alquran ini. Lalu diturunkan ayat ini, yang secara tegas menyatakan ketidakmampuan mereka. Mengajarkan kepada seluruh makhluk, walaupun manusia dan jin saling bekerja sama untuk itu, mereka tidak bakal mampu

[140] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 3, h. 155.
[141] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 3, h. 155.
[142] Ibnu 'Athiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 3, h. 155.

melakukannya.[143] Menurut Ibnu ‘Athiyyah, ketidakmampuan manusia dalam menandingi Alquran itu adalah dalam bentuk *nazhm* (syair) dan *rashf* (keteraturan) maknanya. Alasannya adalah bahwa yang melingkupi semua hal itu hanyalah Allah swt., sementara manusia punya kelemahan berupa kebodohan, lupa, lalai dan macam-macam kekurangan lainnya, sehingga jika dia merangkai kata dalam bentuk syair, maka kelemahan-kelemahan tadi menyembunyikan sesuatu yang dapat menjadikan tulisan itu berbentuk syair yang baik dan maknanya yang teratur rapi.[144]

Dari penafsirannya tentang *i‘jāz al-Qur'ān* ini, dapat dipahami bahwa mukjizat Alquran menurut Ibnu ‘Athiyyah adalah dari aspek syair dan keteraturan maknanya, bukan masalah gaib atau yang lainnya. Tantangan yang diajukan adalah hal yang wajar dan berdasarkan tuduhan mereka sendiri. Ketika mereka meragukan kebenaran Alquran itu berasal dari Tuhan, tantangan yang diajukan hanya sebatas satu *sūrah,* tetapi ketika mereka menuduh bahwa Alquran itu hanya diada-adakan oleh Muħammad, mereka ditantang untuk mengajukan sepuluh *sūrah* yang diada-adakan pula. Dengan demikian, ketidakmampuan mereka menjawab tantangan yang diajukan tersebut, merupakan indikasi kuat bahwa tuduhan mereka tidak benar, dan membuktikan bahwa Alquran itu berasal dari Allah swt.

Dari keseluruhan uraian pada bab VI ini ditemukan beberapa format penalaran berikut: Pertama, mengemukakan beberapa riwayat atau pendapat lalu melakukan *tarjīħ* yang didukung dengan argumentasi. Kedua, dalam mendekatkan pemahaman makna Alquran Ibnu ‘Athiyyah kadang-kadang memberikan ilustrasi dalam kehidupan sebagai analogi. Ketiga, menetapkan *naskh* dengan kriteria yang ketat, terutama berkaitan dengan sejarah turunnya ayat-ayat Alquran. Keempat, memperhatikan *al-munāsabah* dalam memberikan makna ayat-ayat Alquran, Kelima, membatasi *i‘jāz al-Qur'ān* dalam *nazhm* (syair) dan *rashf* (keteraturan) maknanya.

---

[143] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 3, h. 483.
[144] Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar* …, Jilid 3, h. 483.

BAB VII
PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah mengemukakan pembahasan pada bab-bab sebelumnya, maka pada bagian akhir ini akan ditarik kesimpulan sebagai jawaban dari permasalahan yang telah diajukan sebagai berikut:

Penafsiran Ibnu ʻAthiyyah dalam kitabnya *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-ʻAzīz* menggunakan metode *al-riwāyah*/tekstualitas dan *al-dirāyah*/rasionalitas secara signifikan, yang diistilahkan dengan *al-tafsīr al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy*. Yang menonjol dari metode penafsiran Ibnu ʻAthiyyah ini adalah mengemukakan sejumlah riwayat atau pendapat yang berkaitan dengan tafsir, lalu dia berikan komentar yang bersifat mendukung atau kritik berupa sanggahan atau menolaknya. Dalam penafsirannya, Ibnu ʻAthiyyah menggunakan salah satu dari format-format berikut: Pertama, dia mengemukakan sejumlah riwayat atau pendapat, lalu dia membuat simpulan yang dapat mengcover semua riwayat atau pendapat tersebut. Penyimpulan induktif ini dia lakukan, jika menurutnya semua riwayat atau pendapat tersebut dapat dikompromikan. Kedua, dia mengemukakan sejumlah riwayat atau pendapat, lalu dia melakukan *tarjīħ* dan memilih riwayat atau pendapat tertentu dengan mengemukakan argumentasi yang menguatkan atau mendukung pemilihan tersebut, seperti; konteks atau setting sosial ketika ayat tersebut diturunkan, fakta sejarah yang melingkunginya, pemahamannya yang komprehensif terhadap Alquran atau hadis dan pemakaian Bahasa Arab di kalangan orang-orang Arab. Ketiga, mengemukakan pendapatnya sendiri, setelah mempertimbangkan bahwa riwayat-riwayat atau pendapat-pendapat yang ada tidak relevan dengan ayat yang sedang ditafsirkan. Keempat, sejak awal dia mengemukakan pendapatnya atau melakukan takwil. Kelima, berkaitan dengan penafsiran yang menggunakan analisis linguistik, jika terjadi pertentangan pendapat antara seorang ahli bahasa dengan

Sībawayhi, dia mengunggulkannya dari ahli bahasa lainnya. Keenam, dia agak ketat dalam menerima *nāskh al-Qur'ān,* terutama jika dikaitkan dengan sejarah turunnya ayat-ayat Alquran. Ketujuh, dalam menafsirkan Alquran, dia sangat terikat dengan lafal-lafal Alquran, baik sebagai kosakata maupun dalam posisinya sebagai struktur kalimat, kecuali ada indikasi yang menghendaki makna yang lain yang berasal dari Alquran sendiri atau hadis yang periwayatannya dapat dipertanggungjawabkan. Kedelapan, tidak menyetujui penyempitan makna kosakata Alquran, selama tidak ada indikasi yang menghendakinya dari Alquran sendiri atau hadis yang periwayatannya dapat dipertanggungjawabkan.

Temuan ini dapat memperkuat metode *al-tafsīr al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy* yang ditemukan oleh Muħammad al-Fādhil bin ‘Āsyūr dalam kitabnya *al-Tafsīr wa Rijāluhū* (1966), dijelaskan oleh Shalāħ ‘Abd al-Fattāħ al-Khālidiy dalam kitabnya *Ta'rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufassirīn* (2002), serta dipraktekkan oleh ‘Abd al-Qādir Muħammad Shālih dalam kitabnya *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī al-‘Ashr al-Ħadīts* (2003). Walaupun demikian, para penulis yang disebutkan ini belum sampai kepada menemukan format penafsiran. Hal ini sangat beralasan, karena penulis pertama baru sempat menemukan metode baru tersebut dan dia telah wafat sebelum kitabnya diterbitkan. Penulis kedua bertujuan mengenalkan secara umum para mufasir dan metode-metode yang mereka gunakan, walaupun di dalamnya memuat tentang Ibnu ‘Athiyyah dan tafsirnya. Sedangkan yang terakhir, karena dari awal berkeinginan mengemukakan para mufasir dan metode-metode penafsiran mereka yang termasuk dalam era kontemporer. Di sisi lain, temuan ini sekaligus merevisi pendapat al-Dzahabiy dalam kitabnya *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (1946) dan para pendukungnya yang sampai sekarang masih menyatakan bahwa penafsiran Ibnu ‘Athiyyah dalam kitabnya yang penulis teliti ini adalah *al-tafsīr bi al-ma'tsūr*. Hal ini dapat dijelaskan, bahwa riwayat-riwayat yang dikemukakan oleh Ibnu ‘Athiyyah dalam tafsirnya tersebut hampir selalu dia kritik. Ini merupakan salah satu dari aspek rasional penafsirannya, sementara riwayat-riwayat yang dibiarkan apa adanya, merupakan sisi lain dari *al-tafsīr al-atsariy al-nazhariy* atau *al-naqdiy*.

B. Implikasi Penelitian

Berdasarkan hasil penelitian ini, banyak hal baru yang dapat ditemukan dari penafsiran Ibnu ‘Athiyyah dalam kitabnya *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*. Akan tetapi, penulis menyadari sepenuhnya bahwa tentunya masih ada hal lain yang belum tercover dalam penelitian ini. Hal itu, mungkin karena kesengajaan penulis dalam membatasi permasalahan dengan beberapa pertimbangan khusus, mungkin pula karena luput dari perhatian penulis. Karena itulah, penulis menyampaikan imbauan kepada mereka yang berkompeten dalam bidang kajian *‘ulūm al-Qur'ān* atau metodologi tafsir untuk melakukan penelitian lanjutan berkaitan dengan tafsir Ibnu ‘Athiyyah ini, dari aspek lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

Abbas, Zainal Arifin, *Peri Hidup Muhammad Rasulullah saw.* Jilid III, Medan: Islamiyah, 1373 H,/1954.

'Abduh, Muħammad/Muħammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ħakīm al-Syahīr bi Tafsīr al-Manār,* Jilid 1, 2, 3, 4, 5, 6, dan 9, Cet. ke-2, T.t.: Dār al-Ma'rifah, t. th.

'Abduh, al-Syaykh Muħammad, *Risālah al-Tawħīd,* al-Qāhirah: Dār al-Manār, 1366 H.

'Abīdū, Ħasan Yūnus, *Dirāsāt wa Mabāħits fī Tārīkh al-Tafsīr wa Manāhij al-Mufassirīn,* Cet. ke-1, al-Qāhirah, Jāmi'ah al-Azhar, 1991.

Abū Sulaymān, 'Abd al-Wahhāb Ibrāhīm, *al-Fikr al-Ushūliy: Dirāsatan Taħlīliyyatan Naqdiyyatan,* Cet. ke-1; Jaddah: Dār al-Syurūq, 1403 H./1983 M.

Abū Zahrah, Muħammad, *Ushūl al-Fiqh,* T.t.: Dār al-Fikr al-'Arabiy, 1377 H./1958 M.

Abū Zuhuw, Muħammad Muħammad, *al-Ħadīts wa al-Muħadditsūn,* T. t., Dār al-Fikr al-'Arabiy, t. th.

Aħmad, Muħammad Khalafullāh dan Muħammad Zaglūl Salām, (ed.), *Tsalāts Rasā'il fī I'jāz al-Qur'ān li al-Rummāniy wa al-Khaththābiy wa al-Jurjāniy: fī al-Dirāsah al-Qur'āniyyah wa al-Naqd al-Adabiy,* (Mishr: Dār al-Ma'ārif, t. th.), Cet. ke-3,

Al-'Akk, al-Syaykh Khālid 'Abd al-Raħmān, *Ushūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh,* Cet. ke-2, Bayrūt, Dār al-Nafā'is, 1406 H./1986 M.

Amīn, Bakrī Syaykh, *al-Ta'bīr al-Fanniy fī al-Qur'ān al-Karīm,* Cet. ke-1, Bayrūt, Lubnān: Dār al-'Ilmi li al-Malāyīn, 1994.

Anīs, Ibrāhīm, et al., *al-Mu'jam al-Wasīth,* Jilid 1 dan 2, Mishr, Majma' al-Lugah al-'Arabiyyah, t. th.

Al-Anshāriy, Abū Yaħyā Zakariyyā, *Fatħ al-Wahhāb bi Syarħ Manhaj al-Thullāb,* Juz 1, T.t.: Dār al-Fikr, t. th.

Al-Asy‘ariy, al-Imām Abū al-Ħasan, *Kitāb al-Luma' fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zayg wa al-Bida‘,* shaħħaħahū wa qaddama lahū wa ‘allaqa ‘alayhi Ħamūdah Garābah, al-Qāhirah, Maktabah al-Khānjiy, 1955.

--------------, *al-Ibānah ‘an Ushūl al-Diyānah,* Wadha‘a ħawāsiyahū wa ‘allaqa ‘alayhi ‘Abdullāh Maħmūd Muħammad ‘Umar, Cet. ke-2; Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1426 H./2005 M.

A‘zami, Muhammad Mustafa, *Studies In Hadith Methodology and Literature,* diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh A. Yamin, *Metodologi Kritik Hadis,* Cet. ke-1; Jakarta: Pustaka Hidayah, 1413 H./1992 M.

Baidan, Nashruddin, *Tafsir Maudhu‘i: Solusi Qur'ani atas Masalah Sosial Kontemporer,* Cet. ke-1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Al-Biqā‘iy, Burhān al-Dīn Abū al-Ħasan Ibrāhīm bin ‘Umar, *Nazhm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāti wa al-Suwar,* Jilid 1, 3, dan 8, kharraja āyātihī wa aħādītsahū wa wadha‘a ħawāsyiyahū ‘Abd al-Razzāq Gālib al-Mahdiy, Cet. ke-2; Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424 H./2002 M.

Brockelmann, Carl, *History of the Islamic Peoples,* First Published, England, 1949.

Al-Bukhāriy, Abū ‘Abdillāh Muħammad bin Ismā‘īl, *Shaħīħ al-Bukhāriy bi Syarħ al-Sindiy,* Juz 2, 3 dan 4, Bayrūt, Dār al-Fikr, 1415 H./1995 M.

Al-Dāmigāniy, Al-Ħusayn bin Muħammad, *Qāmūs al-Qur’ān aw Ishlāħ al-Wujūh wa al-Nazhā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm,* ħaqqaqahū wa rattabahū wa kammalahū wa ashlaħahū ‘Abd al-‘Azīz Sayyid al-Ahl, Cet. Ke-5; Bayrūt, Lubnān: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1985.

Al-Dāniy, Abū ‘Amr ‘Utsmān bin Sa‘īd, *al-Taysīr fī al-Qirā'āt al-Sab‘,* Singapore: al-Ħaramayn, t. th.

Al-Dāwūdiy, Al-Ħāfizh Syams al-Dīn Muħammad bin Aħmad, *Thabaqāt al-Mufassirīn,* Juz 1, Cet. ke-1, taħqīq ‘Aliy Muħammad ‘Umar, al-Qāhirah, Maktabah Wahbah, 1392 H./1972 M.

Al-Dayrīniy, ‘Abd al-‘Azīz bin Aħmad bin Sa‘īd al-Damīriy, *al-Taysīr fī ‘Ulūm al-Tafsīr,* taħqīq Muħammad ‘Abd al-Raħīm, Cet. ke-1; Bayrūt: Dār al-Fikr, 1425 H./2005 M.

Dhayf, Syawqī, *al-Madāris al-Naħwiyyah,* Cet. ke-3; Mishr: Dār al-Ma‘ārif, 1976.

Al-Dimasyqiy, Taqiy al-Dīn Abū Bakr bin Muħammad al-Ħishniy al-Ħusayniy, *Kifāyah al-Akhyār fī Ħalli Gāyah al-Ikhtishār,* Juz 1, Surabaya: al-Saqāfiyyah, t. th.

Al-Dzahabiy, Muħammad Ħusayn*, al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* Jilid 1 dan 2, Cet. ke-2, T. t.: t. p., 1396 H./1976 M.

--------------, *al-Ittijāhāt al-Munħarifah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm: Dawāfi‘uhā wa Daf‘uhā,* Cet. ke-3; Mishr: Maktabah Wahbah, 1406 H./1986 M.

Al-Farmāwiy*,* ‘Abd al-Ħayy, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawdhū‘iy,* Cet. ke-7, al-Qāhirah, Kulliyyah Ushūl al-Dīn, Jāmi‘ah al-Azhar, 1425 H./2005 M.

Al-Fārūq, al-Raħālī et al., "Manhajuhū fī al-Tafsīr", dalam Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz,* Juz 1, Cet. ke-1, taħqīq wa ta‘līq al-Raħālī al-Fārūq et al., Qatar: al-Syaykh Khalīfah bin Ħamad Āli Tsāniy, 1398 H./1977M.

Fathoni, H. Ahmad, *Kaidah Qiraat Tujuh,* Jilid 1*,* Jakarta: Darul Ulum Press, 1992.

Fathullah, Ahmad Lutfi, *Menguak Kesesatan Aliran Ahmadiyah,* Cet. ke-2; Jakarta: al-Mughni Press, 2005.

Fāyid, ‘Abd al-Wahhāb ‘Abd al-Wahhāb, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm,* al-Qāhirah, al-Hay'ah al-‘Āmmah li Syu'ūn al-Mathābi‘ al-Amīriyyah, 1393 H./1973 M.

Al-Galāyayniy, al-Syaykh Mushthafā, *Jāmi‘ al-Durūs al-‘Arabiyyah,* Juz 1, 2, dan 3. Cet. ke-1; Bayrūt: al-Maktabah al-‘Ashriyyah, 1423 H./2003 M.

Al-Garnāthiy, Muħammad bin Yūsuf al-Syahīr bi Abī Ħayyān al-Andalusiy, *Al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 1, 2, 3, 5, 6, 7, dan 8, Bayrūt, Lubnān, Dār al-Fikr, 1412 H./1992 M.

--------------, “al-Nahr al-Mād min al-Baħr al-Muħīth”, dalam Abū Ħayyān Muħammad bin Yūsuf bin Ħayyān al-Andalusiy al-Garnāthiy, *Al-Baħr al-Muħīth,* Jilid 1, Bayrūt, Lubnān, Dār al-Fikr, 1412 H./1992 M.

Al-Gazāliy, Muħammad, *Fiqh al-Sīrah,* T. t.: t. p., 1408 H./1988 M.

Ħājī Khalīfah, Al-Mawlā Mushthafā bin ‘Abdullāh al-Qusthanthiniy al-Rūmiy al-Ħanafiy al-Syahīr bi Mulā Kātib al-Jalabiy, *Kasyf al-Zhunūn ‘an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn,* Juz 1, 2, dan 5, Bayrūt, Dār al-Fikr, 1414 H./1994 M.

Al-Ħammādiy, Yūsuf, et al., *al-Qawā‘id al-Asāsiyyah fī al-Naħwi wa al-Sharf,* al-Qāhirah: Wazārah al-Tarbiyah wa al-Ta‘līm, 1971.

Hanafi, Muchlis M., “Pengantar Studi Literatur Ilmu Tafsir”, *Makalah,* disampaikan pada Pertemuan Perdana Kajian Ilmu Tafsir, Pusat Studi Alquran, Jakarta, 27 Juni 2006,

Ħasan, Ħasan Ibrāhīm, *Tārīkh al-Islām: al-Siyāsiy wa al-Dīniy wa al-Tsaqāfiy wa al-Ijtimā‘iy,* Juz 4, Cet. ke-1, Mishr, Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1967.

Hāsyim, Aħmad ‘Umar, *Qawā‘id Ushūl al-Ħadīts,* T. t., Dār al-Fikr, t. th.

Al-Hāsyimiy, al-Sayyid Aħmad, *Jawāhir al-Balāgah fī al-Ma‘ānī wa al-Bayān wa al-Badī‘,*Surabaya: al-Hidāyah, 1379H./1960 M.

-------------, *al-Qawā‘id al-Asāsiyyah li al-Lugah al-‘Arabiyyah: Ħasba Manhaj Matn al-Alfiyyah li Ibni Mālik wa Khulāshah al-Syarrāħ li Ibni Hisyām wa Ibni ‘Aqīl wa al-Asmūniy,* qara'ahū wa qaddama lahū Yaħyā Murād, Cet. ke-2; al-Qāhirah: Mu'assasah al-Mukhtār, 1427 H./2006 M.

Hitti, Philip K., *History of the Arabs: From The Earliest Times to The Present,* Tenth Edition, London, The Macmillan Press Ltd., 1974.

Al-Ħumaydiy, ‘Abd al-Raħmān ‘Abdullāh, *al-Naħwu wa al-Sharf,* Jakarta: Jāmi‘ah al-Imām Muħammad bin Sa‘ūd al-Islāmiyyah/Ma‘had Ta‘līm al-Lugah al-‘Arabiyyah bi Indūnīsiā, 1403 H./1983 M.

Ibn al-Abbār, Abū ‘Abdillāh Muħammad bin ‘Abdillāh al-Qudhā‘iy, *al-Mu'jam fī Ashħāb Abī 'Aliy al-Shadafiy*, Madrid, t. p., 1885.

--------------, *Al-Takmilah li Kitāb al-Shilah*, al-Qāhirah, al-Khānjiy, 1375 H.

Ibnu Anas, Malik, *al-Muwaththa',* al-Qāhirah: Dār al-Ħadīts, 1425 H,/2004 M.

Ibnu ‘Āsyūr, al-Imām al-Syaykh Muħammad al-Thāhir, *Tafsīr al-Taħrīr wa al-Tanwīr,* Jilid I, Juz 1, Tūnis: Dār Saħnūn li al-Nasyr wa al-Tawzī‘, t. th.

Ibnu 'Āsyūr, Muħammad al-Fādhil, *al-Tafsīr wa Rijāluhū,* Mishr, Majma‘ al-Buħūts al-Islāmiyyah, 1390 H./1970 M.

Ibn al-Atsīr, Abū al-Ħasan 'Aliy bin Abī al-Karam Muħammad bin Muħammad bin ‘Abd al-Karīm bin ‘Abd al-Wāħid al-Syaybāniy, *al-Kāmil fī al-Tārīkh,* Jilid 8, rāja‘ahū wa shaħħaħahū Muħammad Yūsuf al-Daqqāq, Cet. ke-3, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418 H./1998 M.

Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz,* Jilid 1-5, taħqīq ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Syāfī Muħammad, Cet. ke-1, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1422 H./2001 M.

--------------, *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz,* Jilid 1, taħqīq wa ta‘līq al-Raħālī al-Fārūq, et al, Cet. ke-1; Qatar, al-Syaykh Khalīfah bin Ħamad Āli Tsāniy, 1398 H./1977M.

Ibnu Katsīr, ‘Imād al-Dīn Abū al-Fidā Ismā’īl al-Qurasyiy al-Damsyiqiy, *Tafsīr Ibni Katsīr,* Juz 1, Semarang, Thāhā Putra, t. th.

Ibnu Khaldūn, ‘Abd al-Raħmān, *Muqaddimah al-‘Allāmah Ibnu Khaldūn,* T. t., Dār al-Fikr, t. th.

Ibnu Khāqān, Abū Nashr al-Fatħ, *Qalā‘id al-‘Iqyān*, Cet. ke-1, T. t..: al-Taqaddum al-‘Ilmiyyah, 1320 H.

Ibnu al-Khathīb, Al-Wazīr Lisān al-Dīn, *al-Iħāthah fī Akhbār Garnāthah*, Juz 1, 2 taħqīq al-Ustādz Muħammad ‘Abdullāh ‘Inān, T.t.: al-Ma‘ārif, t. th.

Ibnu Manzhūr, Abū al-Fadhl Jamāl al-Dīn Muħammad bin Mukram al-Anshāriy, *Lisān al-‘Arab,* Jilid 1, 3, 6 dan 7, Mishr, al-Dār al-Mishriyyah li al-Ta'līf wa al-Tarjamah, t. th.

Ibnu al-Qardhiy, Abū al-Walīd ‘Abdullāh bin Muħammad al-Azdiy, *Tārīkh al-‘Ulamā wa al-Ruwāh bi al-Andalus*, Juz 1, taħqīq al-Sayid ‘Izzat al-‘Aththār al-Ħusayniy, al-Qāhirah, al-Khānjiy, 1373 H.

Ibnu al-Shalāħ, *‘Ulūm al-Ħadīts li Ibni al-Shalāħ,* ħaqqaqahū wa kharraja aħādītsahū Nūr al-Dīn ‘Itr, Cet. ke-1, al-Madīnah al-Munawwarah, al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, 1972.

Ibnu Taymiyah, Taqiy al-Dīn Aħmad bin ‘Abd al-Ħalīm, *Muqaddimah fī Ushūl al-Tafsīr,* Cet. ke-2, Bayrūt, Lubnān: Dār Ibnu Ħazm, 1418 H./1997 M.

Ibnu Zakariyyā, Abū al-Ħusayn Aħmad bin Fāris, *Mu‘jam Maqāyīs al-Lugah*, Juz 4, taħqīq wa tadhbīth ‘Abd al-Salām Muħammad Hārūn, Bayrūt, Dār al-Fikr, t. th.

Al-Ishfahāniy, al-Rāgib, *Mufradāt Alfāzh al-Qur'ān*, taħqīq Shafwān ‘Adnān Dāwūdiy, Cet. ke-1, Damsyiq, Dār al-Qalam/Bayrūt, al-Dār al-Syāmiyah, 1412 H./1992 M.

Iyāziy, al-Sayyid Muħammad ‘Aliy, *al-Mufassirūn: Ħayātuhum wa Manhajuhum*, Cet. ke-1, Teheran: Wazārah al-Tsaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmiy, 1414 H./1994 M.

Al-Jārim, ‘Aliy dan Mushthafā Amīn, *al-Balāgah al-Wādhiīah,* Cet. ke-15; Surabaya: al-Hidāyah, 1381 H./1961 M.

Jeffery, Arthur, *Two Muqaddimas To The Qur'anic Sciences* (*the Muqaddima to the Kitab al-Mabani and the Muqaddima of Ibn ‘Atiyya to his Tafsir,* tashħīħ ‘Abdullāh Ismā‘īl al-Shāwiy dengan judul *Muqaddimatān ilā ‘Ulūm al-Qur'ān* (*Muqaddimah ilā Kitāb al-Mabānī wa Muqaddimah Ibni ‘Athiyyah fī Tafsīrihī*), al-Qāhirah, Maktabah al-Khānjiy, 1392 H./1973 M.

Jibrīl, Muħammad al-Sayyid, *al-Madkhal ilā Manāhij al-Mufassirīn*, Cet. ke-1, Mishr, al-Risālah, 1408 H./1987 M.

Al-Juwayniy, Mushthafā al-Shāwī, *A‘lām al-Dirāsāt al-Qur'āniyyah fī Khamsah ‘Asyara Qarnan,* Cet. ke-1, 1982.

-------------, *Manhaj al-Zamakhsyariy fī Tafsīr al-Qur'ān wa Bayān I‘jāzihī,* Cet. ke-3; al-Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif, 1984.

--------------, *Manāhij fī at-Tafsīr,* t. d.

Al-Kāfijiy, al-Imām al-‘Allāmah Muħammad bin Sulaymān, *al-Taysīr fī Qawā‘id ‘Ilm al-Tafsīr*, dirāsah wa taħqīq Nāshir bin Muħammad al-Mathrūdiy, Cet. ke-1, Bayrūt, Dār al-Qalam/Riyādh: Dār al-Rifā'iy, 1410 H./1990 M.

Kamal, Zainun, *Ibnu Taimiyah Versus Para Filosof: Polemik Logika,* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.

Karim, Abdullah, "Reinterpretasi Ayat-ayat Bias Gender (Interpretasi Analitis Sūrah al-Nisā Ayat Satu dan 34)", *Laporan Penelitian,* dibiayai oleh Dana DIKS IAIN Antasari Banjarmasin Tahun 2003.

Al-Katbiy, Muħammad Syākir, *Fawāt al-Wafayāt wa al-Dzayl 'alayhā,* Jilid 2, taħqīq Iħsān 'Abbās, Bayrūt: Dār Shādir, t.th.

Al-Kattāniy, al-'Allāmah Muħammad bin Ja'far, *al-Risālah al-Mustathrafah li Bayān Masyhūri Kutub al-Sunnah al-Musyarrafah,* 'allaqa 'alayhā Abū 'Abd al-Raħmān Shalāħ Muħammad 'Uwaydhah, Cet. ke-1; Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1416 H./1995 M.

Al-Khālidiy, Shalāħ 'Abd al-Fattāħ*, Ta'rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufassirīn,* Cet. ke-1, Damsyiq: Dār al-Qalam/Bayrūt: al-Dār al-Syāmiyah, 1423 H./2002 M.

-------------, *al-Tafsīr al-Mawdhū'iy bayn al-Nazhariyyah wa al-Tathbīq,* Cet. ke-1; Bayrūt: Dār al-Nafā'is, 1418 H./1997 M.

Khallāf, 'Abd al-Wahhāb, *'Ilm Ushūl al-Fiqh,* Mishr: Maktabah Da'wah al-Islāmiyyah Syabāb al-Azhar, 1407 H./1987 M.

Al-Khathīb, Muħammad 'Ajjāj, *Ushūl al-Ħadīts 'Ulūmuhū wa Mushthalaħuhū,* Bayrūt, Dār al-Fikr, 1409 H./1989 M.

--------------, *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn,* Cet. ke-6, Bayrūt, Dār al-Fikr, 1414 H./1993 M.

Al-Khudhayriy, Muħammad bin 'Abdullāh bin 'Aliy, *Tafsīr al-Tābi'īn: 'Ardh wa Dirāsah Muqārinah,* Jilid 2, Cet. ke- 1; al-Riyādh, Dār al-Wathan, 1420 H./1999 M.

Kiswati, Tsoraya, *al-Juwaini Peletak Dasar Teologi Rasional Dalam Islam,* Jakarta: Erlangga, t. th.

Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies,* Second Edition, First Published, Singapore: Graff Print, 2002.

Ma'āniy, 'Abd al-'Azhīm dan Aħmad al-Gandūr, *Aħkām min al-Qur'ān wa al-Sunnah,* Cet. ke-2, Mishr: Dār al-Ma'ārif, 1387 H./1968 M.

Maħmūd, 'Abd al-Ħalīm, "Muqaddimah", dalam Muħammad al-Fādhil bin 'Āsyūr, *al-Tafsīr wa Rijāluh,* Mishr: Majma' al-Buħūts al-Islāmiyyah, 1390 H./1970 M.

Maħmūd, Manī' 'Abd al-Ħalīm*, Manāhij al-Mufassirīn,* al-Qāhirah: Dār al-Kitāb al-Mishriy/Bayrūt Dār al-Kitāb al-Lubnāniy, 1978.

Al-Mālikiy, Abū Bakr Muħammad bin 'Abdullāh bin Muħammad bin 'Abdullāh ibn al-'Arabiy al-Mu'āfiriy, *al-Nāsikh wa al-*

Mansūkh fī al-Qur’ān al-Karīm, Cet. ke-3; Lubnān: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1427 H./2006 M.

Al-Mālikiy, Ibnu Farħūn, *al-Dībāj al-Mudzahhab fī Ma‘rifah ‘Ulamā al-Madzhab,* Juz 2, taħqīq Muħammad al-Aħmadiy Abū al-Nūr, al-Qāhirah: Dār al-Turāts, t. th.

Al-Masyīniy, Mushthafā Ibrāhīm, *Madrasah al-Tafsīr fī al-Andalus,* Cet. ke-1, Bayrūt, Mu'assasah al-Risālah, 1406 H./1986 M.

Al-Mishriy, al-Imām Muħammad bin Aħmad al-Khathīb al-Syarbīniy, *al-Sirāj al-Munīr fī al-I‘ānati ‘alā Ma‘ānī Kalāmi Rabbinā al-Ħakīm al-Khabīr*, Juz 1, 2, 3, dan 4, kharraja āyātihī wa aħādītsahū Ibrāhīm Syams al-Dīn, Cet. ke-1; Bayrūt, Lubnān, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1425 H./2004 M.

Al-Mishriy, Jamīl ‘Abdullāh Muħammad, *al-Zallāqah: Ma‘rakatun min Ma‘ārik al-Islām al-Ħāsimah fī al-Andalus,* diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh Fathul Mujib bin Bahruddin dengan judul, *Zallaqah: Pertempuran Sengit di Andalusia antara Islam dan Nashrani,* Cet. ke-1; Sukoharjo, Nganglik, Sleman: Al-Fath Media, 2007.

Muħammad, ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Syāfī, "Muqaddimah", dalam Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muħarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*, Jilid 1.

Muħammad, Muħammad ‘Abd al-Raħīm, *al-Tafsīr al-Nabawiy*, Cet. ke-1, al-Qāhirah: Maktabah al-Zahrā, 1413 H./1992 M.

Mundiri, H., *Logika,* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008.

Muslim, Mushthafā, *Mabāħits fī al-Tafsīr al-Mawdhū‘iy,* Cet. ke-1; Bayrūt: Dār al-Qalam, 1410 H./1989 M.

Al-Nabāhiy, Abū al-Ħasan 'Aliy bin 'Abdullāh bin al-Ħasan, *Tārīkh Qudhāh al-Andalus*, Cet. ke 1, dhabbathathu wa syaraħathu wa ‘allaqat ‘alayhi wa qaddamat lahū wa rattabat fahārisahū al-Duktūrah Maryam Qāsim Thawīl, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1425 H./1995 M.

Nasuhi, Hamid, et al., *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah* (*Skripsi, Tesis, dan Disertasi*), Cet. ke-1; Jakarta: CEQDA, 2007 M./1427 H.

Nasution, Harun, *Akal dan Wahyu dalam Islam,* Cet. ke-2, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1986.

--------------, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya,* JIlid II, Cet. ke-6; Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1986.

Nawawi, Rif'at Syauqi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh: Kajian Masalah Akidah dan Ibadat,* Cet. ke-1; Jakarta: Paramadina, 2002.

Al-Naysābūriy, Imām Abū al-Ħusayn Muslim bin al-Ħajjāj al-Qusyayriy, *Shaħīħ Muslim bi Syarħ al-Nawawiy*, Jilid 2, Indonesia: Maktabah Daħlān, t. th.

Nuwayhidh, 'Ādil, *Mu'jam al-Mufassirīn min Shadr al-Islām ħattā al-'Ashr al-Ħādhir,* Jilid 1, Cet. ke-3, qaddama lahū Samāħatu Muftī al-Jumhūriyyah al-Lubnāniyyah al-Syaykh Ħasan Khālid, Bayrūt, Mu'assasah Nuwayhidh al-Tsaqāfiyyah, 1409 H./1988 M.

Al-Qāsimiy, Muħammad Jamāl al-Dīn, *Qawā'id al-Taħdīts min Funūn Mushthalaħ al-Ħadīts,* taħqīq wa ta'līq Muħammad Bahjat al-Baythār, T. t..: 'Īsā al-Ħalabiy, t. th.

Al-Qaththān, Mannā', *Mabāħits fī 'Ulūm al-Qur'ān,* T.t..: Mansyūrāt al-'Ashr al-Ħadīts, 1393 H./1973 M.

Al-Qurthubiy, Abū 'Abdillāh Muħammad bin Aħmad al-Anshāriy, *al-Jāmi' li Aħkām al-Qur'ān,* Juz 1, Cet. ke-2, T. d.

Al-Rūmiy, Fahd bin 'Abd al-Raħmān bin Sulaymān, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Ħadītsah fī al-Tafsīr*, Juz 1, Cet. ke-1; al-Riyādh: Mu'assasah al-Risālah, 1401 H./1981 M.

--------------*, Ushūl al-Tafsīr wa Manāhijuhū,* Cet. ke-1; Makkah: Maktabah al-Tawbah, 1413 H.

Salam, H. Burhanuddin, *Logika Formal* (*Filsafat Berpikir*), Cet. ke-1; Jakarta: Bina Aksara, 1988.

Al-Samarqandiy, Abū Manshūr bin Muħammad al-Māturīdiy, *Kitāb al-Tawħīd,* taħqīq wa taqdīm Fatħullāh Khulayf, Istanbūl, Turkiyā: al-Maktabah al-Islāmiyyah, 1979.

Al-Sayyid, Muħammad Mubārak, *Manāhij al-Muħadditsīn*, Cet. ke-1, Mishr, Dār al-Thibā'ah al-Mishriyyah, 1405 H./1984 M.

Al-Shābūniy, Muħammad 'Aliy, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Cet. ke-1, Jakarta, Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1424 H./2003 M.

--------------, *Shafwah al-Tafāsīr,* Jilid 1, 2 dan 3, Bayrūt: Dār al-Fikr, t. th.

--------------, *Rawā’i‘ al-Bayān: Tafsīr Āyāt al-Aħkām,* Juz 1, Cet. ke-1; al-Qāhirah Dār al-Shābūniy, 1420 H./1999 M.

Shāliħ, ‘Abd al-Qādir Muħammad, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī al-‘Ashr al-Ħadīts,* Cet. ke-1, Bayrūt, Lubnān: Dār al-*Ma ‘rifah*, 1424 H./2003 M.

Shāliħ, Muħammad Adīb, *Tafsīr al-Nushūsh fī al-Fiqh al-Islāmiy: Dirāsah Muqāranah li Manāhij al-‘Ulamā fī Istinbāth al-Aħkām min Nushūsh al-Qur'ān wa al-Sunnah*, Jilid 1, Bayrūt, al-Maktab al-Islāmiy, 1404 H./1984 M.

Al-Shāliħ, Shubħī, *Mabāħits fī ‘Ulūm al-Qur’ān,* Cet. ke-9; Bayrūt: Dār al-‘Ilmi li al-Malāyīn, 1977.

Al-Shallābiy, ‘Aliy Muħammad Muħammad, *al-Jawhar al-Tsamīn bi Ma‘rifah Dawlah al-Murābithīn,* Cet. ke-1, Mishr: Dār al-Tawzī‘ wa al-Nasyr al-Islāmiyyah, 1424 H./2003 M.

Shihab, M. Quraish, *Membumikan Alquran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat,* Cet. ke-2; Bandung: Mizan, 1992.

Sulaymān, Mushthafā Muħammad, *al-Naskhu fī al-Qur’ān al-Karīm wa al-Raddu ‘alā Munkirīh,* Cet. ke-1; Mishr: Mathba‘ah al-Amānah, 1411 H./1991 M.

Al-Suyūthiy, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raħmān, *Bugyah al-Wu‘āh fī Thabaqāt al-Lugawiyīn wa al-Nuħāh,* Juz 2, Cet. ke-1, taħqīq Muħammad Abū al-Fadhl Ibrāhīm, T.t.: ‘Īsā al-Bābī al-Ħalabiy wa Syirkāh, 1384 H./1965 M.

--------------, *al-Taħbīr fī ‘Ilm al-Tafsīr,* Cet. ke-1, Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1408 H./1988 M.

--------------, *al-Durr al-Mantsūr fī al-Tafsīr al-Ma'tsūr,* Juz 1, Cet. ke-1, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1411 H./1990 M.

--------------, *Tadrīb al-Rāwī fī Syarħ Taqrīb al-Nawāwiy,* taħqīq ‘Irfān al-‘Asysyā Ħassūnah, Bayrūt: Dār al-Fikr, 1420 H./2000 M.

--------------, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur'ān,* Juz 2 dan 4, taħqīq Muħammad Abū al-Fadhl Ibrāhīm, al-Qāhirah: Dār at-Turāts, t. th.

Al-Syāfi'iy, al-Imām al-Muththalibiy Muħammad bin Idrīs, *al-Risālah,* Juz 1 dan 2, Jakarta: Dinamika Berkah Utama, t. th.

Al-Syahāwiy, Ibrāhīm Dusūqī, *Mushthalaħ al-Ħadīts,* Mishr: Syirkah *al-Thibā'ah* al-Fanniyyah al-Muttaħidah, t. th.

Al-Syāthibiy, Abū Isħāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmiy al-Garnāthiy al-Mālikiy, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Syari'ah,* Juz 3, syaraħahū wa kharraja aħādītsahū 'Abdullāh Darrāz; wadha'a tarājimahū Muħammad 'Abdullāh Darrāz; wa kharraja āyātihī wa fahrasa muwādhi'ahū 'Abd al-Salām 'Abd al-Syāfī Muħammad, Cet. ke-7; Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah,, 1426 H./2005 M.

Al-Thabariy, Ibnu Jarīr *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān,* Juz 3 dan 5, Bayrūt: Dār al-Fikr, 1988.

Al-Tharābilisiy, al-Sayyid Muħammad Ħusayn Afandiy al-Jisr, *al-Ħushūn al-Ħamīdiyyah li al-Muħāfazhah 'alā 'Aqā'id al-Islāmiyyah,* tashħīħ Ridhwān Muħammad Ridhwān, Surabaya: Maktabah al-Saqāfiyyah, t. th.

Thomson, Ahmad dan Muhammad 'Ata'ur Rahim, *Blood on the Crass,* bagian kedua dari *Islam in Andalus,* diterjemahkan oleh Kampung Kreasi dengan judul, *Islam Andalusia: Sejarah Kebangkitan dan Keruntuhan,* Cet. ke-1; Pamulang Timur, Ciputat: Gaya Media Pratama, 2004.

Al-Tilimsāniy, al-Syaykh Aħmad bin Muħammad Al-Maqqariy, *Nafħ al-Thīb min Gushn al-Andalus al-Rathīb,,* Jilid 1, 2 taħqīq oleh Iħsān 'Abbās, Bayrūt, Dār Shādir, 1408 H./1988 M.

Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* Edisi ke-3, Cet. ke-3, Jakarta, Balai Pustaka, 2003,

Al-Turmudziy, Abū 'Īsā Muħammad bin 'Īsā bin Sūrah, *Sunan al-Turmudziy,* Juz 2 dan 4, Indonesia: Maktabah Daħlān, t. th.

Al-'Ukbariy, Abū al-Baqā 'Abdullāh bin al-Ħusayn, *al-Tibyān fī I'rāb al-Qur'ān,* Bagian I dan II, Bayrūt, Lubnān: Dār al-Jīl, t. th.

Wan Daud, Wan Mohd Nor, "Tafsir dan Ta'wil sebagai Metode Ilmiah" dalam Jurnal *Islamia,* Tahun I, Nomor 1, Muīarram 1425 H./Maret 2004 M,

Wansbrough, John, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation,* Foreword, Translations, and Expanded Notes by Andrew Rippin, Amherst, New York; Prometheus Books, 2004.

Watt, W. Montgomery and Pierre Cachia, *A History of Islamic Spain,* Cet. ke-4, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1992.

Al-Zafzāf, Muħammad, *al-Ta‘rīf bi al-Qur'ān wa al-Ħadīts,* Cet. ke-1, al-Qāhirah: t. p., t. th.

Zaglūl, Muħammad Ħamd, *al-Tafsīr bi al-Ra'yi: Qawā‘iduhū wa Dhawābithuhū wa A‘lāmuhū,* Cet. ke-1; Damaskus: Maktabah al-Farābiy, 1999.

Al-Zamakhsyariy, Abū al-Qāsim Jār Allāh Maħmūd bin ‘Umar bin Muħammad, *al-Kasysyāf ‘an Haqā'iq Gawāmidh al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl,* Juz 1, 2, 3, dan 4, Bayrūt, Lubnān, Dār al-Fikr, 1426-1427 H./2006 M.

Al-Zarkasyiy, Badr al-Dīn Muħammad bin ‘Abdullāh, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur'ān,* Jilid 1 dan 2, taħqīq Muħammad Abū al-Fadhl Ibrāhīm, Cet. ke-2; al-Qāhirah: Maktabah Dār al-Turāts, 1404 H./1984 M.

Al-Zarqāniy, Muħammad ‘Abd al-‘Azhīm, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur'ān,* Juz 1 dan 2, kharraja āyātihī wa aħādītsahū wa wadha‘a ħawāsyiyah Aħmad Syams al-Dīn, Bayrūt, Lubnān, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1416 H./1996 M.

Lampiran 1

DAFTAR KUTIPAN LANGSUNG DAN TERJEMAH AYAT-AYAT ALQURAN

No.	Hlm.	Teks Kutipan
1	9	"Manusia itu adalah umat yang satu. (Setelah timbul perselisihan), maka Allah mengutus para nabi sebagai pemberi kabar gembira dan pemberi peringatan".
2	10	"Segala puji bagi Allah, Tuhan alam semesta".
3	33	يا نازح الدار لم تحفل بمن نزحت دموعه طارقات الهم و الفكر غيبت شخصك عن عيني فما ألفت من بعد مرآك غير الدمع و السهر قد كان أولى جهاد في مواصلتي لا سيما عند ضعف الجسم و الكبر اعتل سمعي و جال الضر في بصري بالله كن أنت لي سمعي و كن بصري
4	39	اخرجوا على بركة الله و أنذروا قومكم و خوّفوهم عقاب الله و أبلغوا حجته فإن تابوا و رجعوا إلى الحق و أقلعوا عما هم عليه. فخلوا سبيلهم و إن أبوا ذلك و تمادوا في غيّهم و لجوا في طغيانهم استعنا بالله تعالى عليهم و جاهدناهم حتى يحكم الله بيننا
5	57	وَلاَ يَأْتُوْنَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَ أَحْسَنَ تَفْسِيرًا (الفرقان:٣٣)

6	57-58	علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن و مدلولاتها و أحكامها الإفرادية و التركيبية و معانيها التي يحتمل عليها حالة التركيب و تتمات لذالك
7	58	فقولنا علم هو جنس. و قولنا يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن هو علم القرآءة. و قولنا مدلولاتها أي مدلولات تلك الألفاظ و هذا علم متن اللغة الذي يحتاج إليه في هذا العلم. و قولنا و أحكامها الإفرادية و التركيبية هذا يشمل علم التصريف و البيان و البديع. و قولنا و معانيها التي تحمل عليها حالة التركيب يشمل ما دلالته بالحقيقة و ما دلالته بالمجاز, فإن التركيب قد يقتضي بظاهره شيئا و يصد عن الجمل عليه صاد فيُحمل على غيره و هو المجاز. و قولنا و تتمات لذالك هو مثل معرفة النسخ و سبب النزول و قصة توضيح بعض ما أبهم في القرآن و نحو ذالك
8	58	علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه و سلم وبيان معانيه و استخراج أحكامه و حكمه
9	58	علم نزول الآيات و شئونها و أقاصيصها والأسباب النازلة فيها ثم ترتيب مكيها و مدنيها و محكمها و متشابهها و ناسخها و منسوخها و خاصها و عامها و مطلقها و مقيدها و مجملها و مفصلها و حلالها و حرامها و وعدها و وعيدها و أمرها و نهيها و عبرها و أمثالها
10	58	علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية
11	63	يشمل التفسير بالمأثور ما جاء في القرآن نفسه من البيان و التفاصيل لبعض آياته و ما نقل عن الرسول صلى الله عليه و سلم و ما نقل عن الصحابة رضوان الله عليهم و ما نقل عن التابعين من كل ما هو بيان و توضيح لمراد الله تعالى من نصوص كتابه الكريم

12	64	حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ وَمُوسَى بْنُ حِزَامٍ قَالاَ حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ زَائِدَةَ عَنْ مَيْسَرَةَ الأَشْجَعِيِّ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِي اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلَعٍ وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلَعِ أَعْلاَهُ فَإِنْ ذَهَبْتَ تُقِيمُهُ كَسَرْتَهُ وَإِنْ تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ (صحيح البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء)
13	65	حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرٍ حَدَّثَنَا حُسَيْنٌ الْجُعْفِيُّ عَنْ زَائِدَةَ عَنْ مَيْسَرَةَ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلاَ يُؤْذِي جَارَهُ وَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا فَإِنَّهُنَّ خُلِقْنَ مِنْ ضِلَعٍ وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلَعِ أَعْلاَهُ فَإِنْ ذَهَبْتَ تُقِيمُهُ كَسَرْتَهُ وَإِنْ تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا (صحيح البخاري: كتاب وصايا بالنساء)
14	65-66	حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي زِيَادٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنِ ابْنِ سَعْدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَخِي ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَمِّهِ عَنْ سَعِيدِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الْمَرْأَةَ كَالضِّلَعِ إِنْ ذَهَبْتَ تُقِيمُهَا كَسَرْتَهَا وَإِنْ تَرَكْتَهَا اسْتَمْتَعْتَ بِهَا عَلَى عِوَجٍ. قَالَ وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي ذَرٍّ وَسَمُرَةَ وَعَائِشَةَ. حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ (سنن الترمذي: باب ما جاء في مداراة النساء)
15	66	حَدَّثَنَا عَمْرٌو النَّاقِدُ وَابْنُ أَبِي عُمَرَ وَاللَّفْظُ لاِبْنِ أَبِي عُمَرَ قَالاَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلَعٍ لَنْ تَسْتَقِيمَ لَكَ عَلَى طَرِيقَةٍ فَإِنِ اسْتَمْتَعْتَ بِهَا اسْتَمْتَعْتَ بِهَا وَبِهَا عِوَجٌ وَإِنْ ذَهَبْتَ تُقِيمُهَا كَسَرْتَهَا وَكَسْرُهَا طَلاَقُهَا (صحيح مسلم: كتاب الرضاع, باب الوصية بالنساء)

16	67	حَدِيْثُ عَبْدِاللَّهِ بْنُ مَسْعُوْدٍ رَضِىَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) شَقَّ عَلَى أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ قَالُوْا: أَيُّنَا لاَ يَظْلِمُ نَفْسَهُ. فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَيْسَ هُوَ كَمَا تَظُنُّوْنَ, إِنَّمَا هُوَ كَمَا قَالَ لُقْمَانُ لِاِبْنِهِ (يَا بُنَيَّ لاَ تُشْرِكْ بِاللهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) (صحيح البخاري: كتاب الإيمان)
17	70-71	علم الحديث الخاص بالدراية: علم يعرف منه حقيقة الرواية و شروطها و أنواعها و أحكامها, و حال الرواة و شروطهم, وأصناف المرويات وما يتعلق بها
18	71-72	التفسير بالرأي عبارة عن تفسير القرآن بالإجتهاد بعد معرفة المفسر لكلام العرب و مناحيهم في القول و معرفته للألفاظ العربية و وجوه دلالاتها و استعانته في ذالك بالشعر الجاهلي و وقوفه على أسباب النزول و معرفته بالناسخ و المنسوخ من آيات القرآن و غير ذالك من الأدوات التي يحتاج إليها المفسر
19	72	التفسير العقلي ما يعتمد على الفهم العميق و المركّز لمعاني الألفاظ القرآنية بعد إدراك مدلول العبارات القرآلية التي تنتظم في سلكها تلك الألفاظ و فهم دلالاتها
20	72	التفسير بالدراية و يقصد به التفسير المبني على أساس النظر و الإستدلال العقلي و الإستنباط الذي هو منطلق الإجتهاد و إبداء الرأي في نطاق التزام المفسر بالشروط و الآداب التي يجب أن يتحلى بها المفسر. فالمراد بالرأي منه تحديدا الإجتهاد
21	72	“Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali qurū’”.
22	73	“(Yaitu) surga ‘Adn yang pintu-pintunya terbuka”.
23	73	“Jahannam itu mempunyai tujuh klasifikasi (tempat tinggal)”.

24	75-76	وَ أَنْ تَقُوْلُوْا عَلَى اللهِ مَالاَ تَعْلَمُوْنَ (الأعراف: ٣٣)
25	76	قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَنَ (الأعراف:٣٣)
26	76	لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا (البقرة:٢٨٦)
27	76	للمصيب أجران و للمخطئ أجر واحد
28	76	وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (النحل:٤٤)
29	76	لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ (النحل:٤٤)
30	76-77	من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار
31	77	من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ
32	77	أَفَلاَ يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْآنَ (النساء:٢٨)
33	77	كِتَابٌ أَنْزَلْنَاه إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوْ آيَاتِهِ (ص:٢٩)
34	78	وَ لَوْ رَدُّوْهُ إِلَى الرَّسُوْلِ وَ إِلَى أُولِي ٱلأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهُ مِنْهُمْ (النساء:٨٣)
35	78	اللهم فقهه في الدين و علمه التأويل
36	79	عن عبد الله بن عباس أنه قال: التفسير على أربعة أوجه. وجه تعرفه العرب من كلامها, و تفسير لا يُعذر أحد بجهالته, و تفسير يعلمه العلماء, و تفسير لا يعلمه إلا الله تعالى
37	82	"Lalu mereka sangat tergesa-gesa mengikuti jejak orang-orang tua mereka itu".
38	82	"Itulah mereka sedang menyusuli aku".
39	82	"atau peninggalan dari pengetahuan (orang-orang terdahulu)".
40	82	"Sesungguhnya Allah telah melebihkan kamu atas kami".

41	82	"Tetapi kalian (orang-orang kafir) memilih kehidupan duniawi".
42	82	"Katakanlah: Perhatikanlah apa yang ada di langit…".
43	82	"Maka apakah mereka tidak memperhatikan unta, bagaimana ia diciptakan".
44	83	"dan Allah tidak akan berkata-kata kepada mereka dan tidak melihat kepada mereka pada Hari Kiamat".
45	83	"Iblis menjawab: Beri tangguhlah saya sampai waktu mereka dibangkitkan. Allah berfirman: Sesungguhnya kamu termasuk mereka yang diberi tangguh".
46	84	"Wajah-wajah orang-orang mukmin pada waktu itu berseri-seri. Kepada Tuhannyalah mereka melihat".
47	85	عن جرير بن عبد الله قال: كنا مع النبي صلى الله عليه و سلم فنظرإلى القمر ليلة أربع عشرة فقال: إنكم سترون ربكم كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته ... (رواه البخاري, حديث رقم:٤٨٥١)
48	85	"Dan dirikanlah salat, dan tunaikanlah zakat dan rukuklah bersama orang-orang yang rukuk".
49	85	عَنْ مَالِكٍ أَنَّهُمْ بَلَغَهُمْ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ قَالَ: لاَ تَحِلُّ الصَّدَقَةُ ِلآلِ مُحَمَّدٍ إِنَّمَا هِيَ أَوْسَاخُ النَّاسِ (موطأ مالك)
50	86	عَنْ مَالِكٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ أَبِيْهِ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللهِ بْنُ اْلأَرْقَمِ: أُدْلُلْنِيْ عَلَى بَعِيْرٍ مِنَ الْمَطَايَا أَسْتَحْمِلُ عَلَيْهِ أَمِيْرَ الْمُؤْمِنِيْنَ, فَقُلْتُ: نَعَمْ جَمَلاً مِنَ الصَّدَقَةِ, فَقَالَ عَبْدُ اللهِ بْنُ اْلأَرْقَمِ: أَتُحِبُّ أَنَّ رَجُلاً بَادِنًا فِيْ يَوْمٍ حَارٍّ غَسَلَ لَكَ مَا تَحْتَ إِزَارِهِ وَ رُفْغَيْهِ, ثُمَّ أَعْطَيْكَهُ فَشَرِبْتَهُ؟ قَالَ: فَغَضِبْتُ وَ قُلْتُ: يَغْفِرُ اللهُ لَكَ, أَتَقُوْلُ لِيْ مِثْلَ هَذَا؟ فَقَالَ عَبْدُ اللهِ بْنُ اْلأَرْقَمِ: إِنَّمَا الصَّدَقَةُ أَوْسَاخُ النَّاسِ يَغْسِلُوْنَهَا عَنْهُمْ (موطأ مالك)

51	87	“Hai orang-orang yang beriman, apabila kalian bermuamalah tidak secara tunai dalam waktu yang ditentukan, hendaklah kalian menuliskannya. Dan hendaklah ada seorang penulis di antara kalian, yang menuliskannya dengan benar. Dan janganlah penulis itu enggan menuliskannya, sebagaimana Allah telah mengajarkannya, maka hendaklah dia menulis”.
52	88	“Dan ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: Aku akan menjadikan khalifah di muka bumi…”
53	92-93	هُوَ الَّذِيْ أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَ أُخَرُ مُتَشَابِهَتٌ فَأَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيْلِهِ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيْلَهُ إِلاَّ اللهُ وَ الرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُواالْأَلْبَابِ (آل عمران:٧)
54	93	ياَ أَيُّهَاالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَطِيْعُوااللهَ وَ أَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ أُولِى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْئٍ فَرُدُّوْهُ إِلَى اللهِ وَ الرَّسُوْلِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَالِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيْلاً (النساء:٥٩)
55	93	هَلْ يَنْظُرُوْنَ إِلاَّ تَأْوِيْلَهُ يَوْمَ يَأْتِ تَأْوِيْلُهُ يَقُوْلُ الَّذِيْنَ نَسُوْهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُوْا لَنَآ أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِيْ كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوْا أَنْفُسَهُمْ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوْا يَفْتَرُوْنَ (الأعراف:٥٣)
56	93	بَلْ كَذَّبُوْا بِمَا لَمْ يُحِيْطُوْا بِعِلْمِهِ وَ لَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيْلُهُ كَذَالِكَ كَذَّبَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِيْنَ (يونس:٣٩)

57	94	وَ كَذَالِكَ يَجْتَبِيْكَ رَبُّكَ وَ يُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيْلِ ٱلْأَحَادِيْثِ وَ يُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ عَلىَ آلِ يَعْقُوْبَ كَماَ أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيْمَ وَ إِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ (يوسف:٦)
58	94	قَالَ لاَ يَأْتِيْكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلاَّ نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيْلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَالِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِيْ رَبِّيْ إِنِّيْ تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لاَّ يُؤْمِنُوْنَ بِاللهِ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِهُمْ كَافِرُوْنَ (يوسف:٣٧)
59	94	قَالُوْا أَضْغَاثُ أَحْلاَمٍ وَ مَا نَحْنُ بِتَأْوِيْلِ ٱلْأَحْلاَمِ بِعَالِمِيْنَ (يوسف:٤٤)
60	94	وَ قَالَ الَّذِيْ نَجَا مِنْهُمَا وَ ادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيْلِهِ فَأَرْسِلُوْنِ (يوسف:٤٥)
61	94	وَ رَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوْا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَآ أَبَتِ هَذَا تَأْوِيْلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّيْ حَقًّا وَ قَدْ أَحْسَنَ بِيْ إِذْ أَخْرَجَنِيْ مِنَ السِّجْنِ وَ جَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِيْ وَ بَيْنَ إِخْوَتِيْ إِنَّ رَبِّيْ لَطِيْفٌ لِمَا يَشَآءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ (يوسف:١٠٠)
62	94	رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِيْ مِنَ الْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِيْ مِنْ تَأْوِيْلِ ٱلْأَحَادِيْثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَ ٱلْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّيْ فِي الدُّنْيَا وَ ٱلْآخِرَةِ تَوَفَّنِيْ مُسْلِمًا وَ أَلْحِقْنِيْ بِالصَّالِحِيْنَ (يوسف:١٠١)
63	95	قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِيْ وَ بَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيْلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (الكهف:٧٨)
64	95	وَ أَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلاَمَيْنِ يَتِيْمَيْنِ فِي الْمَدِيْنَةِ وَ كَانَ تَحْتَهُ كنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوْهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَ يَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَّبِّكَ وَ مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِيْ ذَالِكَ تَأْوِيْلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَّلَيْهِ صَبرًا (الكهف:٨٢)

65	96	بَلْ كَذَّبُوْا بِمَا لَمْ يُحِيْطُوْا بِعِلْمِهِ وَ لَمَّا يَأْتِيْهِمْ تَأْوِيْلُهُ كَذَالِكَ كَذَّبَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عاقبة الظَّالِمِيْنَ (يونس: ٣٩)
66	102	التوحيد علم يبحث فيه عن وجود الله و ما يجب أن يثبت له من صفاته و يجوز أن يوصف به و ما يجب أن ينفى عنه و عن الرسل لإثبات رسالتهم و ما يجب أن يكونوا عليه و ما يجوز أن ينسب إليهم و ما يمتنع أن يلحق بهم
67	102	علم التوحيد هو علم يبحث فيه عن إثبات العقائد الدينية بالأدلة اليقينية. و ثمرته هي معرفة صفات الله تعالى و رسله بالبراهين القطعية و الفوز بالسعادة الأبدية
68	103	“Dialah Yang Awal, Yang Akhir, Yang Zhāhir dan Yang Batin. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu”.
69	104	وَ أَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى (النجم:٤٢)
70	106	“Sesungguhnya perkataan Kami terhadap sesuatu apabila Kami menghendakinya, Kami hanya mengatakan kepadanya: “*Kun* (jadilah)” maka jadilah ia”.
71	108	“Dan Allah telah berbicara kepada Musa secara langsung”.
72	108	لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْئٌ وَ هَوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ (الشورآ:١١)
73	108	“Sekiranya di langit dan di bumi itu ada tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya telah rusak binasa. Maka Mahasuci Allah, Tuhan Yang mempunyai ‘*Arsy*, dari apa yang mereka sifatkan”.
74	109	“Dialah Allah Yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kalian dan Dia berkehendak (menciptakan) langit…”.

75	110	“Sesungguhnya Tuhan kalian adalah Allah Yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam di atas ‘*Arsy*”.
76	111	“Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala penglihatan itu”.
77	112	“Bagi orang-orang yang berbuat baik, ada pahala yang terbaik (surga) dan tambahannya”.
78	112	وَ اللهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَآءُ (البقرة:٦١)
79	113	“Manusia itu adalah umat yang satu. (Setelah timbul perselisihan), maka Allah mengutus para nabi sebagai pemberi kabar gembira dan pemberi peringatan”.
80	114	“Dan Kami tidak mengutus seorang rasul pun sebelum kamu, melainkan Kami wahyukan kepadanya: Bahwasanya tidak ada tuhan (yang hak) melainkan Aku, maka sembahlah Aku oleh kalian”.
81	114	“Sesungguhnya Kami telah memberikan wahyu kepadamu sebagaimana Kami telah memberikan wahyu kepada Nūħ dan nabi-nabi sesudahnya dan Kami telah memberikan wahyu (pula) kepada Ibrāhīm, Ismā’īl, Isħāq, Ya’qūb dan anak cucunya, ‘Īsā, Ayyūb, Yūnus, Hārūn dan Sulaymān. Dan Kami berikan Zabūr kepada Dāwūd”.
82	115	“Muħammad itu sekali-kali bukanlah bapak dari seorang laki-laki di antara kalian, tetapi dia adalah Rasulullah dan penutup nabi-nabi. Dan adalah Allah Mahamengetahui segala sesuatu”.
83	116	“…maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah dia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah dia kafir…”.
84	117	“Dan kalian tidak dapat menghendaki (menempuh jalan itu), kecuali apabila dikehendaki oleh Allah, Tuhan alam semesta”.
85	117	“Padahal Allahlah Yang menciptakan kalian dan apa yang kalian perbuat ini”.

86	118	"Maka (yang sebenarnya) bukan kalian yang membunuh mereka, akan tetapi Allahlah Yang membunuh mereka, dan bukan kamu yang melempar ketika kamu melempar, tetapi Allahlah Yang melempar…".
87	118	"Sebagai balasan dari apa yang telah mereka kerjakan".
88	119	"Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya…".
89	120	"Oleh karena itu, Kami tetapkan (suatu hukum) bagi *Banī Isrā'īl* bahwa: Barangsiapa membunuh manusia, bukan karena orang itu (membunuh orang lain), atau bukan karena membuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya. Dan barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia seluruhnya".
90	122	"Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, dan Dia mengampuni segala dosa yang selain dari (syirik) itu, bagi siapa saja yang Dia kehendaki…".
91	123	قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِيْنَ أَسْرَفُوْا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لاَ تَقْنَطُوْا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا (الزمر:٥٣)
92	123	"Tidak ada yang dapat memberi syafa'at di sisi Allah, kecuali atas izin-Nya".
93	124	"Dan Kami tidak mengutus para rasul sebelummu, melainkan mereka sungguh memakan makanan dan berjalan di pasar-pasar".
94	124	"Dan sesungguhnya Kami telah mengutus beberapa orang rasul sebelum kami dan Kami memberikan kepada mereka isteri-isteri dan keturunan".
95	125	خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالإقتضاء أو التخيير أو الوضع

96	125	“Dan Kami tidak mengutus di antara para rasul sebelummu, kecuali mereka memakan makanan dan berjalan di pasar-pasar ”.
97	128	“Bacalah apa yang diwahyukan kepadamu, yaitu Al-Kitab (Alquran) dan dirikanlah salat. Sesungguhnya salat itu mencegah dari (pebuatan-perbuatan) keji dan mungkar”.
98	129	“Maka barangsiapa di antara kalian yang sakit atau dalam perjalanan, (lalu dia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkannya itu pada hari-hari yang lain. Dan wajib bagi orang-orang yang berat menjalankannya (jika mereka tidak berpuasa) membayar *fidyah,* yaitu memberi makan seorang miskin…”.
99	130	وَ الَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً (النور:٤)
100	130	“Dan sempurnakanlah oleh kalian ibadah Haji dan ‘Umrah karena Allah. Jika kalian terkepung (terhalang oleh musuh atau karena sakit), maka (sembelihlah) *qurbān* yang mudah didapat”.
101	132	“Dan jika kalian takut tidak akan berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (jika kalian mengawini mereka), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kalian senangi, dua, tiga atau empat…”.
102	134	“Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita-wanita (yang kalian nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan. Kemudian jika mereka menyerahkan sebagian dari maskawin itu dengan senang hati kepada kalian, maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya”.
103	135	“Talak (yang dapat dirujuk) itu dua kali. Setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang *ma’rūf* atau menceraikan dengan cara yang baik…”.

104	136	"Jika kalian dalam perjalanan (dan bermuamalah tidak secara tunai) sedang kalian tidak menemukan seorang penulis, maka hendaklah ada barang tanggungan (borg) yang dipegang".
105	137	"Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan kisas atas kalian berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Dan barangsiapa yang mendapat pemberian maaf dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (diat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah keringanan dan rahmat dari Tuhan kalian. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang amat pedih".
106	139	"Laki-laki dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan terhadap apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana".
107	140	"Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan (panah), adalah perbuatan keji termasuk perbuatan setan, maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kalian mendapat keberuntungan".
108	142	"Dan janganlah sebagian kalian memakan harta sebagian yang lain di antara kalian dengan jalan yang batil dan (janganlah) kalian membawa (urusan) harta itu kepada hakim, supaya kalian dapat memakan sebagian dari harta benda orang lain itu dengan (jalan berbuat) dosa, padahal kalian mengetahui".

109	143	“Dan (terhadap) para wanita yang mengerjakan perbuatan keji. Hendaklah ada empat orang saksi di antara kalian (yang menyaksikannya). Kemudian apabila mereka telah memberi kesaksian, maka kurunglah mereka (wanita-wanita itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajal mereka, atau sampai Allah memberikan jalan lain kepada mereka”.
110	144	“Dan Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal-amal salih di antara kalian, bahwa Dia sungguh-sungguh akan menjadikan mereka berkuasa di bumi, sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang yang sebelum mereka berkuasa…”.
111	145	“Sesungguhnya Allah menyuruh kalian menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kalian) apabila menetapkan hukum di antara manusia, supaya kalian menetapkan dengan adil…”.
112	146	“Kecuali orang-orang yang meminta perlindungan kepada suatu kaum (bangsa) yang antara kalian dan bangsa itu telah ada perjanjian (damai) atau orang-orang yang datang kepada kalian, sedang hati mereka merasa keberatan untuk memerangi kalian dan memerangi bangsa mereka sendiri. Kalau Allah menghendaki, tentu Dia memberi mereka kekuasaan terhadap kalian, lalu pastilah mereka memerangi kalian. Akan tetapi, jika mereka membiarkan kalian dan tidak memerangi kalian, serta mengemukakan perdamaian kepada kalian, maka Allah tidak memberi jalan kepada kalian (untuk menawan dan membunuh) mereka”.
113	147	“Kecuali orang-orang musyrik yang kamu telah mengadakan perjanjian (dengan mereka) dan mereka tidak mengurangi sesuatu pun (dari isi perjanjian)mu dan tidak (pula) mereka membantu seseorang yang memusuhi kamu, maka terhadap mereka itu penuhilah janjinya sampai batas waktunya. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertakwa”.

114	148	“Allah tidak melarang kalian untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangi kalian karena agama dan tidak (pula) mengusir kalian dari negeri kalian. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya melarang kalian menjadikan orang-orang yang memerangi kalian karena agama dan mengusir kalian dari negeri kalian serta membantu (orang lain) untuk mengusir kalian, sebagai teman kalian. Dan barangsiapa menjadikan mereka sebagai teman, maka mereka itulah orang-orang yang aniaya”.
115	149	“Dan pada harta-harta mereka, ada hak untuk orang miskin yang meminta dan yang tidak mendapat bagian”.
116	150	“Dan orang-orang yang pada harta mereka tersedia bagian tertentu bagi orang (miskin) yang meminta dan orang yang tidak mempunyai apa-apa”.
117	151	“Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah, benar-benar Mahakuasa menolong mereka itu. (Yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: Tuhan kami hanyalah Allah”.
118	152	“Hai Nabi berjihadlah (melawan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu, dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka adalah Neraka Jahannam. Dan itulah tempat kembali yang seburuk-buruknya”.
119	153	“Maka janganlah kamu mengikuti orang-orang kafir, dan berjihadlah terhadap mereka dengan Alquran ini dengan jihad yang besar”.
120	154	“Hai Nabi perangilah orang-orang kafir dan orang-orang munafik dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka adalah neraka Jahannam dan itu adalah seburuk-buruk tempat kembali”.

121	155	"Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan carilah jalan yang mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjihadlah pada jalan-Nya, supaya kalian mendapat keberuntungan".
122	156	"Berangkatlah kalian, baik dalam keadaan merasa ringan atupun merasa berat, dan berjihadlah dengan harta dan diri kalian di jalan Allah. Yang demikian itu adalah lebih baik bagi kalian jika kalian mengetahui".
123	156	"Dan apabila diturunkan sesuatu surat (yang memerintahkan kepada orang-orang munafik itu): Berimanlah kalian kepada Allah dan berjihadlah beserta Rasul-Nya, niscaya orang-orang yang sanggup di antara mereka meminta izin kepadamu (untuk tidak berjihad) dan mereka berkata: Biarkanlah kami berada bersama orang-orang yang duduk".
124	157	"Dan berjihadlah kalian pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kalian dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kalian dalam agama, suatu kesempitan".
125	161	"Dan janganlah kalian serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya, harta (mereka yang dalam kekuasaanmu) yang Allah jadikan sebagai pokok kehidupan".
126	161	"Dan di antara manusia ada yang mengatakan: "Kami beriman kepada Allah dan Hari Kemudian, padahal mereka bukanlah orang-orang yang beriman".
127	162	"Dan (ingatlah) ketika Kami berkata kepada para malaikat: Sujudlah kalian kepada Adam. Maka mereka pun bersujud, kecuali Iblis…"
128	165	"Patutkah (mereka ingkar kepada ayat-ayat Allah), dan setiap kali mereka mengikat janji, segolongan mereka melemparkannya? Bahkan sebahagian besar dari mereka tidak beriman".
129	166	"(Inilah pernyataan) pemutusan perhubungan dari Allah dan Rasul-Nya (yang ditujukan) kepada orang-orang musyrikin yang kalian mengadakan perjanjian dengan mereka".

130	167	“Dan (inilah) maklumat dari Allah dan Rasul-Nya kepada umat manusia pada hari Haji Akbar, bahwa sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya berlepas diri dari orang-orang musyrikin”.
131	164	“Katakanlah: Wahai Tuhan Yang mempunyai kerajaan, Engkau berikan kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki dan Engkau cabut kerajaan dari orang yang Engkau kehendaki”.
132	170	“Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapat kalian mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-harta mereka”.
133	171	“Perumpamaan mereka adalah seperti orang yang menyalakan api…”.
134	172	“Demi kuda perang yang berlari kencang dengan terengah-engah”.
135	173	“Kecelakaanlah bagi setiap pengumpat lagi pencela”.
136	174	“Hai Maryam, taatlah kepada Tuhanmu, sujud dan rukuklah bersama orang-orang yang rukuk”.
137	175	“Tidakkah kamu perhatikan bagaimana Allah telah membuat perumpamaan kalimat yang baik seperti pohon yang baik, akarnya teguh dan cabangnya (menjulang) ke langit.”
138	176	“Dan buatlah bahtera itu dengan pengawasan dan petunjuk wahyu Kami . Dan janganlah kamu bicarakan kepadaku tentang orang-orang yang zalim itu. Sesungguhnya mereka itu akan ditenggelamkan”.
139	177	“Dan kuda yang mencetuskan api dengan pukulan (kuku kakinya)”.
140	179	“Semua yang ada di bumi itu akan binasa. Dan tetap kekal wajah Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan”.
141	179	“Muħammad hanyalah seorang rasul, sungguh telah berlalu sebelumnya beberapa orang rasul. Apakah jika dia wafat atau terbunuh, kalian berbalik ke belakang (murtad)?”

142	180	“Mereka berkata: Demi Allah engkau senantiasa mengingat Yūsuf”.
143	184	“Dan orang-orang yang memelihara amanat-amanat (yang dipikulnya) dan janjinya. Dan orang-orang yang memelihara sembahyangnya”.
144	184	“Maka mereka berkata: Ya Tuhan kami, jauhkanlah jarak perjalanan kami…”.
145	186	“Yang menguasai Hari Pembalasan”.
146	187	حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجُرٍ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ اْلأُمَوِيُّ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنِ ابْنِ أَبِيْ مُلَيْكَةَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ: كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ يُقَطِّعُ قِرَآءَتَهُ يَقْرَأُ: اَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ. ثُمَّ يَقِفُ. اَلرَّحْمَانِ الرَّحِيْمِ. ثُمَّ يَقِفُ. وَ كَانَ يَقْرَأُهَا: مَلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ (سنن الترمذي)
147	188	حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ أَبَانَ أَخْبَرَنَا أَيُّوْبُ بْنُ سُوَيْدٍ الرَّمْلِيُّ عَنْ يُوْنُسَ بْنِ يَزِيْدَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَنَسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ وَ أَبَا بَكْرٍ وَ عُمَرَ, وَ أُرَاهُ قَالَ: وَ عُثْمَانَ كَانُوْا يَقْرَءُوْنَ: مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ (سنن الترمذي)
148	188	“…dan janganlah penulis dan saksi itu dipersulit…”.
149	189	“Dan penciptaan laki-laki dan perempuan”.
150	190	“Dan datanglah sakaratul maut dengan sebenar-benarnya”.
151	191	“Dan lihatlah tulang-belulang keledai itu, bagaimana Kami menyusunnya kembali”.
152	192	“Dan pohon pisang yang bersusun-susun (buahnya)”.
153	193	“*Thāhā*”
154	195	“Binasalah kedua tangan Abū Lahab dan sesungguhnya dia akan binasa. Tidaklah berguna baginya harta bendanya dan apa yang dia usahakan. Kelak dia akan masuk ke dalam api yang bergejolak. Dan (begitu pula) isterinya, pembawa kayu bakar. Yang di lehernya ada tali dari sabut”.

155	195-196	حَدَّثَنَا يُوْسُفُ بْنُ مُوْسَى حَدَّثَنَا أَبُوْ أُسَامَةَحَدَّثَنَا ٱلأَعْمَشُ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مُرَّةَ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ: وَ أَنْذِرْ عَشَيْرَتَكَ ٱلأَقْرَبِيْنَ... خَرَجَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ حَتَّى صَعِدَ الصَّفَا فَهَتَفَ: يَاصَبَاحَاهُ. فَقَالُوْا: مَنْ هَذَا؟ فَاجْتَمَعُوْا إِلَيْهِ. فَقَالَ: أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخْبَرْتُكُمْ أَنَّ خَيْلاً تَخْرُجُ مِنْ سَفْحِ هَذَا الْجَبَلِ أَكُنْتُمْ مُصَدِّقِيَّ؟ قَالُوْا: مَا جَرَّبْنَا عَلَيْكَ كَذِبًا. قَالَ: فَإِنِّيْ نَذِيْرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيْدٍ. فَقَالَ أَبُوْ لَهَبٍ: تَبًّا لَكَ, مَا جَمَعْتَنَا إِلاَّ لِهَذَا؟ ثُمَّ قَامَ. فَنَزَلَتْ: تَبَّتْ يَدَا أَبِيْ لَهَبٍ وَ تَبَّ... (صحيح البخاري)
156	196	“Katakanlah: Dialah Allah Yang Maha Esa. Allah adalah Tuhan Yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu. Dia tidak beranak dan tidak diperanakkan. Dan tak ada seorang pun yang setara dengan-Nya”.
157	197	“Siapa yang membantahmu tentang kisah ‘Īsā sesudah datang ilmu (yang meyakinkan kamu), maka katakanlah (kepadanya): Marilah kita memanggil anak-anak kami dan anak-anak kamu, isteri-isteri kami dan isteri-isteri kamu, diri kami dan diri kamu. Kemudian marilah kita ber*mubāhalah* kepada Allah dan kita minta supaya laknat Allah ditimpakan kepada orang-orang yang dusta”.
158	201	وَ مَآ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلاَ نَبِيٍّ إِلاَّ إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِيْ أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللهُ آيَاتِهِ وَ اللهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ (الحج:٥٢)
159	201	إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ (الجاثية:٢٩)
160	203	“Tidak halal bagimu mengawini perempuan-perempuan sesudah itu dan tidak boleh (pula) mengganti mereka dengan isteri-isteri (yang lain), meskipun kecantikan mereka menarik hatimu, kecuali perempuan-perempuan (hamba sahaya) yang kamu miliki. Dan Allah Maha Mengawasi segala sesuatu”.

161	204	"Apa saja harta rampasan (*fay'i*) yang Allah berikan kepada Rasul-Nya yang berasal dari penduduk kota-kota, maka adalah untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan…".
162	205	"Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi laki-laki di antara kalian. Jika tidak ada dua orang laki-laki, maka (boleh) seorang laki-laki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kalian rela, agar jika salah seorang di antara mereka berdua (perempuan) itu terlupa, maka yang lain mengingatkannya…".
163	206	"Sungguh, Kami (sering) melihat mukamu menengadah ke langit, maka Kami akan memalingkan kamu ke kiblat yang kamu sukai. Palingkanlah mukamu ke arah *Masjid al-Ḥarām*".
164	207	"Diwajibkan atas kalian, apabila salah seorang di antara kalian kedatangan (tanda-tanda) kematian, jika dia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapak dan karib-kerabatnya secara *ma'rūf.* Itu adalah kewajiban atas orang-orang yang bertakwa".
165	208	وجه الإرتباط بين الجملة و الجملة في الأية الواحدة أو بين الآية و الآية في الآيات المتعددة أو بين السورة و السورة
166	207	"Kitab (Alquran) ini tidak ada keraguan padanya, petunjuk bagi mereka yang bertakwa. (Yaitu mereka yang beriman kepada yang gaib, yang mendirikan salat dan menafkahkan sebagian rezeki yang Kami anugerahkan kepada mereka. Dan mereka yang beriman kepada Kitab (Alquran) yang telah diturunkan kepadamu dan kitab-kitab yang telah diturunkan sebelummu, serta mereka yakin akan adanya (kehidupan) akhirat. Mereka itulah yang tetap mendapat petunjuk dari Tuhan mereka dan mereka itulah orang-orang yang beruntung".

167	210	“Hai orang-orang yang beriman, penuhilah aqad-aqad itu. Dihalalkan bagi kalian binatang ternak, kecuali yang akan dibacakan kepada kalian. (Yang demikian itu) dengan tidak menghalalkan berburu ketika kalian sedang mengerjakan haji. Sesungguhnya Allah menetapkan hukum-hukum menurut yang Dia kehendaki”.
168	210	حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيْرِ وَ مَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمَوْقُوْذَةُ وَ الْمُتَرَدِّيَةُ وَ النَّطِيْحَةُ وَ مَآ أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَ مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ (المآئدة:٣)
169	210	“Maka hendaklah mereka menyembah Tuhan pemilik rumah ini (Ka'bah)”.
170	211	“(Yaitu) jalan orang-orang yang Engkau anugerahkan nikmat kepada mereka, bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat”.
171	211-212	...وَ لَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوْا مَا يُوْعَظُوْنَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَ أَشَدَّ تَثْبِيْتًا. وَ إِذًا لَآتَيْنَاهُمْ مِنْ لَّدُنَّا أَجْرًا عَظِيْمًا. وَ لَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيْمًا. وَ مَنْ يُطِعِ اللهَ وَ الرَّسُوْلَ فَأُولآئِكَ مَعَ الَّذِيْنَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّيْنَ وَ الصِّدِّيْقِيْنَ وَ الشُّهَدَآءِ وَ الصَّالِحِيْنَ وَ حَسُنَ أُولآئِكَ رَفِيْقًا (النساء:٦٦-٦٩)
172	212	وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِيْنَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُوْنُوْا قِرَدَةً خَاسِئِيْنَ (البقرة:٦٥)
173	212	...وَ لاَ تَتَّبِعُوْا أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوْا مِنْ قَبْلُ وَ أَضَلُّوْا كَثِيْرًا وَ ضَلُّوْا عَنْ سَوَآءِ السَّبِيْلِ (المائدة:٧٧)

174	213	“Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu Yang menciptakan. Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah dan Tuhanmulah Yang Mahapemurah. Yang mengajar (manusia) dengan perantaraan kalam. Dia mengajarkan kepada manusia apa yang belum dia ketahui. Ketahuilah, sesungguhnya manusia benar-benar melampaui batas. Karena dia melihat dirinya telah cukup. Sesungguhnya hanya kepada Tuhanmulah kembali(mu). Bagaimana pendapatmu tentang orang yang melarang. Seorang hamba ketika dia mengerjakan salat. Bagaimana pendapatmu jika orang yang melarang itu berada di atas kebenaran. Atau dia menyuruh bertakwa kepada Allah. Bagaimana pendapatmu jika orang yang melarang itu mendustakan dan berpaling. Tidakkah dia mengetahui bahwa sesungguhnya Allah melihat segala perbuatannya. Ketahuilah, sesungguhnya jika dia tidak berhenti (berbuat demikian) niscaya Kami tarik ubun-ubunnya. (Yaitu) ubun-ubun orang yang mendustakan lagi durhaka. Maka biarlah dia memanggil golongannya (untuk menolongnya). Kelak Kami akan memanggil Malaikat Zabaniyah. Sekali-kali jangan, janganlah kamu patuh kepadanya. Dan sujudlah dan dekatkanlah (dirimu kepada Tuhan)”.
175	215	“Bagi orang-orang yang berbuat baik, ada pahala yang terbaik (surga) dan tambahannya. Dan muka mereka tidak ditutupi debu hitam dan tidak (pula) kehinaan. Mereka itulah penghuni surga, mereka kekal di dalamnya. Dan orang-orang yang mengerjakan kejahatan (mendapat) balasan yang setimpal dan mereka ditutupi oleh kehinaan. Tidak ada bagi mereka, seorang pelindung pun dari (azab) Allah, seakan-akan muka mereka ditutupi dengan kepingan-kepingan malam yang gelap gulita. Mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya”.
176	215	“Lambung-lambung mereka jauh dari tempat tidur, mereka berdoa kepada Tuhan mereka dengan rasa takut dan harap, dan mereka menafkahkan sebahagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka”.

177	217	“Dan jika kalian (tetap) dalam keraguan tentang Alquran yang Kami wahyukan kepada hamba Kami (Muħammad), buatlah satu surat (saja) yang semisal Alquran itu dan ajaklah penolong-penolong kalian selain Allah, jika kalian orang-orang yang benar”.
178	219	لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا (الأنفال:٣١)
179	219	“Atau (patutkah) mereka mengatakan: Muhammad membuat-buatnya. Katakanlah: (Kalau benar yang kalian katakana itu), maka cobalah datangkan sebuah surat seumpamanya dan panggillah orang-orang yang dapat kalian panggil (untuk membuatnya) selain Allah, jika kalian orang-orang yang benar”.
180	220	“Bahkan mereka mengatakan: Muhammad telah membuat-buat Alquran itu. Katakanlah: (Kalau demikian), maka datangkanlah sepuluh surat yang dibuat-buat yang menyamainya dan panggillah orang-orang yang dapat kalian panggil (untuk membuatnya) selain Allah, jika kalian orang-orang yang benar”.
181	221	“Katakanlah: Sesungguhnya jika manusia dan jin berkumpul untuk membuat yang serupa Alquran ini, niscaya mereka tidak akan dapat membuat yang serupa dengannya, sekalipun sebagian mereka menjadi pembantu bagi sebagian yang lain”.

RIWAYAT HIDUP PENULIS

Prof. Dr. Abdullah Karim, M. Ag. lahir di Amuntai, Kalimantan Selatan tanggal 14 Februari 1955, dari pasangan Karim (alm.) meninggal 30 Januari 1955 dan Sampurna (almh.) meninggal 5 Juli 2002. Tamat Sekolah Dasar Negeri Tahun 1967, Tsānawiyyah Normal Islam Putra Rakha Amuntai Tahun 1970, SP-IAIN Amuntai Tahun 1973, SARMUD Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Amuntai Tahun 1977, SARLENG Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin Jurusan Perbandingan Agama Tahun 1981, dan Magister Agama (S2) Konsentrasi Tafsir-Hadis IAIN Alauddin Ujung Pandang Tahun 1996. Doktor, Konsentrasi Tafsir-Hadis pada Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, Tahun 2008.

Menjadi dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari (tenaga honorer) sejak tahun 1974. Pegawai Negeri sejak tahun 1982. Mengasuh mata kuliah Tafsir dengan Jabatan Guru Besar dan pangkat IV/e sejak 1 April 2012. Pernah mengikuti Penataran Guru Bahasa Arab yang diadakan oleh Lembaga Pengajaran Bahasa Arab (LPBA) King Abdul Aziz Saudi Arabia di Jakarta (Angkatan III) Tahun 1984 dan Pelatihan Penelitian Pola 600 Jam IAIN Antasari tahun 1997. Memperoleh SATYALENCANA KARYA SATYA 30 Tahun pada tahun 2012 dan Piagam Penghargaan (Awards) dari Direktur Jenderal Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama RI sebagai Dosen Pria Berperestasi Terbaik III (Ketiga), tanggal 9 Januari 2004 di Jakarta. Mendapat kesempatan untuk menyajikan makalah terseleksi pada *Annual Conference* Program Pascasarjana IAIN dan UIN se-Indonesia di Makassar 25-28 November 2005, dengan judul: *Membongkar Akar Penafsiran Bias Gender* (*Penafsiran Analitis Sūrah al-Nisā Ayat Satu*). Menulis buku: 1. *Pendidikan Agama Islam* (September 2004, cetak ulang Tahun 2010); 2. *Hadis-Hadis Nabi saw. Aspek Keimanan, Pergaulan dan Akhlak* (Desember

2004); 3. *Ilmu Tafsir Imam al-Suyūthiy* (terjemahan, Desember 2004), 4. *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis* (Mei 2005, cetak ulang November 2010); 5. *Profesionalisasi Kerja dalam Alquran* (2011); 6. *Pengantar Studi Alquran,* Desember 2011), *Bunga Rampai Ulumul Qur‘an* (Karya bersama dengan Dr. K. H. Abun Banyamin 2012); 7. *Tafsir Ayat-ayat Akidah* (Januari 2014). Hasil penelitian yang diterbitkan: 1. *Empat Ulama Pembina IAIN Antasari* (Ketua Tim Peneliti, Mei 2004); 2. *Profil Pondok Pesantren di Kabupaten Tabalong* (Ketua Tim, November 2005); 3. *Ulama Pendiri Pondok di Kalimantan Selatan* (Ketua Tim, April 2006); 4. *Majelis Taklim di Kabupaten Barito Kuala* (Ketua Tim, Juli 2010; 5. *Majelis Taklim di Banjar Utara* (Anggota Tim, Tahun 2011); 6. *Pemikiran Tafsir Dodi Syihab dalam Karyanya Alquran Hidup 24 Jam* (Anggota Tim, Tahun 2012); 7. *Persepsi, Sikap, dan Peran Tokoh Agama (Ulama) terhadap Pencegahan HIV dan AIDS di Kota Banjarmasin* (Ketua Tim, Tahun 2014). Dan Sekretaris Tim Penulis: *36 Tahun Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari 1961-1997* (Desember 1997). Menulis beberapa Artikel di Jurnal Ilmiah, antara lain: “Penerapan Sains dalam Penafsiran Alquran”, dalam Jurnal Ilmiah Khazanah IAIN Antasari Banjarmasin, Juli 2000; “Profesionalisasi Kerja dalam Alquran”, dalam Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin, Oktober 2002; “Teologi Pembebasan Asghar Ali Engineer”, dalam Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin, Juli 2003; “Ayat-Ayat Bias Gender (Studi Analitis Penafsiran *Sūrah al-Nisā* Ayat Satu dan Tiga Puluh Empat”, dalam Jurnal Ilmiah Terakreditasi Khazanah, Januari-Februari 2004; “Analisis Terminologis Dalam Penafsiran Alquran Secara Tematis”, dalam Jurnal Ilmiah Terakreditasi Khazanah, Mei-Juni 2005. Pernah menjabat Sekretaris Jurusan Tafsir-Hadis pada Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari 1989-1994, Pembantu Dekan I Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin, periode 1997-2000. Sebagai Ketua Komite Madrasah Aliyah Negeri 2 Model Banjarmasin dari tahun 2002-2012, Ketua Keluarga dan Alumni Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari (KAFUSARI) sejak tahun 2005-2013, Ketua Majelis Mudzākarah, Kecamatan Kertak Hanyar, Kabupaten Banjar, sejak tahun 2001-2012, dan Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari Banjarmasin, sejak 26 Oktober 2012 sampai sekarang.

Menikah dengan Ainah Fatiah, B. A. tanggal 10 Mei 1981, yang lahir di Kandangan Kalimantan Selatan tanggal 3 Februari 1958, dari pasangan Asy‘ari Salim dan Sa'amah (meninggal 16 Juli 1983). Pendidikan terakhir, SARMUD Fakultas Ushuluddin

IAIN Antasari. Dikaruniai dua orang putra, Ahmad Muhajir, lahir dan meninggal di Kandangan 12 Mei 1983, dan H. Muhammad Abqary lahir di Banjarmasin 10 Mei 1984 dan meninggal di Mesir 17 Juli 2006, serta dua orang putri, Sri Yuniarti Fitria, S. Pd. I. lahir 27 Juni 1985, sarjana Bahasa Arab Fakultas Tarbiyah IAIN Antasari, PNS sejak tahun 2011 dan Nur Fitriana, S. Pd. lahir 9 Desember 1989, sarjana Matematika Fakultas Tarbiyah IAIN Antasari, CPNS sejak 1 April 2015.

PENGURUS WILAYAH
NAHDLATUL ULAMA
PROVINSI KALIMANTAN SELATAN

Rasionalitas Penafsiran
IBNU 'ATHIYYAH

Dalam penafsirannya, Ibnu 'Athiyyah menggunakan salah satu dari format-format berikut: Pertama, dia mengemukakan sejumlah riwayat atau pendapat, lalu dia membuat simpulan yang dapat mengcover semua riwayat atau pendapat tersebut. Penyimpulan induktif ini dia lakukan, jika menurutnya semua riwayat atau pendapat tersebut dapat dikompromikan. Kedua, dia mengemukakan sejumlah riwayat atau pendapat, lalu dia melakukan *tarjīh* dan memilih riwayat atau pendapat tertentu dengan mengemukakan argumentasi yang menguatkan atau mendukung pemilihan tersebut, seperti; konteks atau setting sosial ketika ayat tersebut diturunkan, fakta sejarah yang melingkunginya, pemahamannya yang komprehensif terhadap Alquran atau hadis dan pemakaian Bahasa Arab di kalangan orang-orang Arab. Ketiga, mengemukakan pendapatnya sendiri, setelah mempertimbangkan bahwa riwayat-riwayat atau pendapat-pendapat yang ada tidak relevan dengan ayat yang sedang ditafsirkan. Keempat, sejak awal dia mengemukakan pendapatnya atau melakukan takwil. Kelima, berkaitan dengan penafsiran yang menggunakan analisis linguistik, jika terjadi pertentangan pendapat antara seorang ahli bahasa dengan Sībawayhi, dia mengunggulkannya dari ahli bahasa lainnya. Keenam, dia agak ketat dalam menerima *nāskh al-Qur'ān,* terutama jika dikaitkan dengan sejarah turunnya ayat-ayat Alquran. Ketujuh, dalam menafsirkan Alquran, dia sangat terikat dengan lafal-lafal Alquran, baik sebagai kosakata maupun dalam posisinya sebagai struktur kalimat, kecuali ada indikasi yang menghendaki makna yang lain yang berasal dari Alquran sendiri atau hadis yang periwayatannya dapat dipertanggungjawabkan. Kedelapan, tidak menyetujui penyempitan makna kosakata Alquran, selama tidak ada indikasi yang menghendakinya dari Alquran sendiri atau hadis yang periwayatannya dapat dipertanggungjawabkan.

ISBN 978-602-73740-8-9